

Dimensi-dimensi Tasawuf

Buku Daras

Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin,
Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung

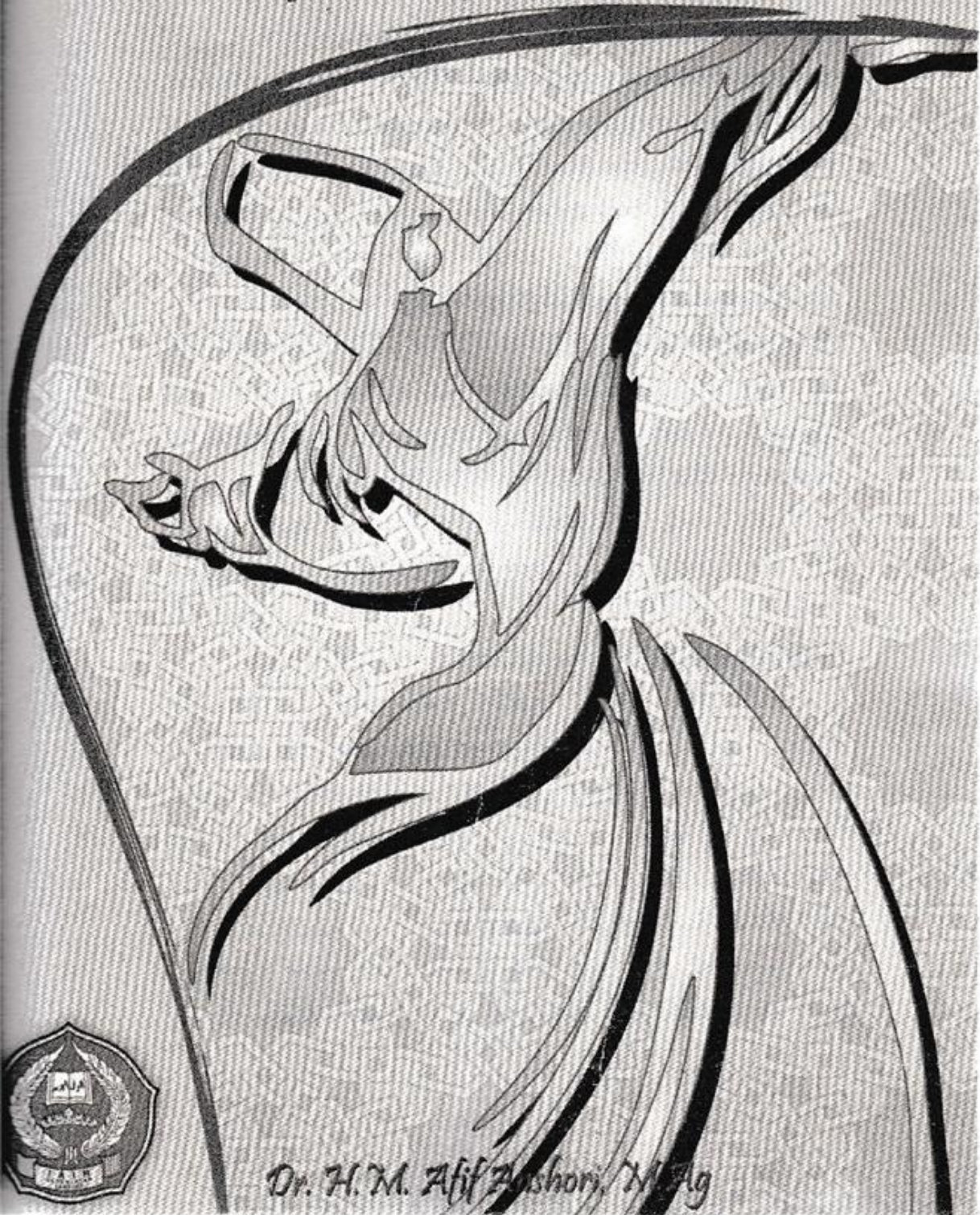


Dr. H. M. Afif Anshori, M.Ag

Dimensi-dimensi Tasawuf

Buku Daras

Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin,
Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung



Dr. H. M. Afif Zolshori, M. Ag



CV. TeaMs Barokah

Jl. Letkol. Endro Suratmin Kompleks Ma'had Al-Jami'ah

IAIN Raden Intan Lampung.

Kecamatan Sukarama, Kota Bandar Lampung

Kode pos 35131

Tlp 0721 7538098

Email: teams.barokah@gmail.com

Penulis : DR. H.M. Afif Anshori, M.Ag.

Tata letak & Desain Cover : Muhammad Khafadho

Cetakan pertama : 2016

memahami bahkan mendalami tasawuf sehingga dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, agar hidup dan kehidupannya memperoleh ketenangan dan kebahagiaan.

Penyusun menyadari, bahwa buku ini jauh dari sempurna, sehingga oleh karena itu segala kritik, koreksi dan saran sangatlah diharapkan, guna kesempurnaan tulisan ini. Harapannya agar hendaknya buku ini dapat menjadi sarana penelusuran lebih lanjut bagi mereka yang berminta untuk mengkaji taswuf.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt. segala upaya ini diserahkan dan semoga buku ini akan memberi manfaat bagi penulis, pembaca dan seluruh peminat masalah tasawuf.

Labuhan Ratu, November 2015

Penyusun,

M. Afif Anshori

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI	v
PENGANTAR PERKULIAHAN	1
BAB I PENGERTIAN DAN ASAL USUL TASAWUF	7
A. Pengertian Tasawuf.....	7
B. Latar Belakang Kemunculan Tasawuf	11
BAB II TEORI ASAL USUL TASAWUF.....	27
A. Unsur Islam	27
B. Unsur di luar Islam.....	41
C. Sanggahan Terhadap Teori Orientalis	32
BAB III KERANGKA DASAR TASAWUF	37
A. Ajaran Dasar Islam	37
B. Polemik Dalam Tasawuf	41
BAB IV SEJARAH PERKEMBANGAN TASAWUF ...	51
A. Era Pertumbuhan.....	51
B. Era Pembentukan (abad I-II)	54
C. Era Pengembangan (abad III-IV)	56
D. Tasawuf Masa Konsolidasi (abad V)	57
E. Tasawuf Falsafi (abad VI II)	63
F. Tasawuf Masa Pemurnian	65
BAB V JALAN MENUJU TUHAN : MAQOMAT DAN	
AHWAL	69
A. Pengertian Maqamat	70
B. Maqamat.....	72
C. Ahwal	79
BAB VI TAREKAT: PERTUMBUHAN DAN	
PERKEMBANGANNYA	87
A. Pengertian Tarekat.....	87
B. Dasar Bertarekat.....	88
C. Cara Memasuki Tarekat	91
D. Amaliah Dzikir dalam Tarekat	96
BAB VII MASUKNYA TASAWUF DI NUSANTARA..	101
A. Teori Islamisasi Nusantara	101
B. Pendekatan Islamisasi Nusantara	105

BAB VIII	SEJARAH PERKEMBANGAN THARIQAT DI INDONESIA	113
	A. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tarekat.	113
	B. Periodisasi sejarah perkembangan tarekat di Indonesia.....	115
	C. Macam-macam Tarekat	116
BAB IX	TOKOH-TOKOH TASAWUF DI NUSANTARA	131
	A. Syaikh Nur al-Din al-Raniri (w.1685 M).....	132
	B. Abdurrauf al-Sinkeli (1615-1693).....	135
	C. Syaikh Yusuf Al-Makasari	140
	D. Wali Songo.....	143
	E. Ahmad Khatib Al-Sambas	146
	F. Syaikh Hamzah Fansuri.....	149
BAB X	TASAWUF DAN KEJIWAAN	167
	A. Essensi Tasawuf.....	167
	B. Psikologi Agama.....	170
	C. Kesehatan Mental	173
BAB XI	TITIK TEMU TASAWUF DENGAN PSIKOLOGI AGAMA	189
	A. Perbedaan Tasawuf dan Psikologi Agama ...	189
	B. Titik Temu Psikologi Agama dengan Kesehatan Mental.....	192
	C. Titik Temu Tasawuf dengan Kesehatan Mental	193
BAB XII	MANUSIA DAN TUHAN DALAM TASAWUF	
	A. Konsep Kebersatuan Manusia – Tuhan	199
	B. Konsep Tauhid (al-Muwahhid).	207
BAB XIII	WAHDATUL WUJUD IBNU 'ARABI	217
	A. <i>Wujûd</i> : Pengertian dan Klasifikasinya	218
	B. Esensi KeTuhanan (<i>Dzat Ilahiyyat</i>).....	222
	C. Tajally Tuhan di Alam Semesta.	225
	D. <i>al-Haqq</i> dan <i>al-Khalq</i>	231
	E. Eka dalam Keaneka-an.	233
BAB XIV	KONSEP AL-INSAN AL-KAMIL SUFI NUSANTARA	241
	A. Konsep Syaikh Siti Jenar.....	241

	B. Konsep Syaikh Hamzah Fansuri	251
BAB XV	TASAWUF KONTEMPORER	271
	A. Pengertian Tasawuf Kontemporer.....	271
	B. Analisa Kritis Terhadap Tasawuf Kontemporer	274
BAB XVI	SPIRITUALITAS MASYARAKAT PERKOTAAN	
	A. Kondisi Psikologis Masyarakat Kota	279
	B. Latar Belakang Munculnya Spiritualitas Masyarakat Perkotaan	281
	C. Fenomena Spiritualitas Masyarakat Perkotaan	285
	D. Signifikansi Tasawuf Modern Terhadap Masyarakat Perkotaan	288
DAFTAR PUSTAKA	293

DIMENSI-DIMENSI TASAWUF

BUKU DARAS
JURUSAN PERBANDINGAN AGAMA
FAKULTAS USHULUDDIN

OLEH:
DR. H.M. AFIF ANSHORI, M.Ag.

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
RADEN INTAN LAMPUNG

CV. TeaMs Barokah

Jl. Letkol. Endro Suratmin Kompleks Ma'had Al-Jami'ah

IAIN Raden Intan Lampung.

Kecamatan Sukarame, Kota Bandar Lampung

Kode pos 35131

Tlp 0721 7538098

Email: teams.barokah@gmail.com

Penulis : DR. H.M. Afif Anshori, M.Ag.

Tata letak & Desain Cover : Muhammad Khafadho

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya bagi Allah SWT yang telah memberikan limpahan nikmat dan karunia kepada penyusun, sehingga Buku Daras ini dapat terselesaikan. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada uswatun hasanah Nabi Muhammad Saw. beserta sahabat-sahabatnya dan seluruh kaum muslimin yang mengikuti risalahnya. Amiin.

Sungguh, menyelesaikan Buku Daras ini tidak semudah yang dibayangkan, karena ternyata banyak sekali tantangan dan hambatannya, terutama soal waktu yang harus berbagai dengan tugas-tugas rutin non akademik lainnya. Meskipun demikian, dengan selesainya penyusunan ini, bukan berarti sudah sempurna. Karena setelah diadakan telaahan dan koreksi di sana sini, masih terdapat catatan-catatan kecil yang harus direvisi pada edisi berikutnya.

Buku Daras ini berjudul DIMENSI-DIMENSI TASAWUF, mengandung makna bahwa dalam buku ini penyusun menyampaikan berbagai aspek yang terkait dengan tasawuf, seperti dimensi historis, filosofis, psikologis, serta terapis. Hal ini lantaran tasawuf ternyata bukan hanya sekedar ilmu yang bersifat teoritis dan praktis, tapi sesungguhnya memiliki nilai yang sangat dalam, sebagai solusi atas berbagai problema kehidupan manusia dari dulu, kini dan mendatang. Target utama buku ini, paling tidak, agar mahasiswa dapat

memahami bahkan mendalami tasawuf sehingga dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, agar hidup dan kehidupannya memperoleh ketenangan dan kebahagiaan.

Penyusun menyadari, bahwa buku ini jauh dari sempurna, sehingga oleh karena itu segala kritik, koreksi dan saran sangatlah diharapkan, guna kesempurnaan tulisan ini. Harapannya agar hendaknya buku ini dapat menjadi sarana penelusuran lebih lanjut bagi mereka yang berminta untuk mengkaji taswuf.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt. segala upaya ini diserahkan dan semoga buku ini akan memberi manfaat bagi penulis, pembaca dan seluruh peminat masalah tasawuf.

Labuhan Ratu, November 2015
Penyusun,

M. Afif Anshori

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ...	iii
DAFTAR ISI	v
PENGANTAR PERKULIAHAN	1
BAB I PENGERTIAN DAN ASAL USUL TASAWUF 1	
A. Pengertian Tasawuf	11
B. Latar Belakang Kemunculan Tasawuf ...	16
BAB II TEORI ASAL USUL TASAWUF ...	37
A. Unsur Islam ...	38
B. Unsur di luar Islam ...	41
C. Sanggahan Terhadap Teori Orientalis ...	45
BAB III KERANGKA DASAR TASAWUF	51
A. Ajaran Dasar Islam ...	51
B. Polemik Dalam Tasawuf ...	56
BAB IV SEJARAH PERKEMBANGAN TASAWUF ...	67
A. Era Pertumbuhan ...	67
B. Era Pembentukan (abad I-II) ...	71
C. Era Pengembangan (abad III-IV) ...	74
D. Tasawuf Masa Konsolidasi (abad V)	75
E. Tasawuf Falsafi (abad VI H) ...	85
F. Tasawuf Masa Pemurnian	86
BAB V JALAN MENUJU TUHAN : MAQOMAT DAN	
AHWAL	93
A. Pengertian Maqamat ...	95
B. Maqamat ...	98
C. Ahwal	107
BAB VI TAREKAT: PERTUMBUHAN DAN	
PERKEMBANGANNYA	119
A. Pengertian Tarekat	119
B. Dasar Bertarekat ...	121
C. Cara Memasuki Tarekat	126
D. Amaliah Dzikir dalam Tarekat ...	132
BAB VII MASUKNYA TASAWUF DI NUSANTARA ..	139
A. Teori Islamisasi Nusantara ...	139
B. Pendekatan Islamisasi Nusantara ...	144

BAB VIII	SEJARAH PERKEMBANGAN THARIQAT DI INDONESIA 155
	A. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tarekat. 156
	B. Periodisasi sejarah perkembangan tarekat di Indonesia 158
	C. Macam-macam Tarekat 160
BAB IX	TOKOH-TOKOH TASAWUF DI NUSANTARA 181
	A. Syaikh Nur al-Din al-Raniri (w.1685 M) 182
	B. Abdurrauf al-Sinkeli (1615-1693) 187
	C. Syaikh Yusuf Al-Makasari 193
	D. Wali Songo 198
	E. Ahmad Khatib Al-Sambas 201
	F. Syaikh Hamzah Fansuri. 206
BAB X	TASAWUF DAN KEJIWAAN 231
	A. Essensi Tasawuf 231
	B. Psikologi Agama 236
	C. Kesehatan Mental 240
BAB XI	TITIK TEMU TASAWUF DENGAN PSIKOLOGI AGAMA 261
	A. Perbedaan Tasawuf dan Psikologi Agama 261
	B. Titik Temu Psikologi Agama dengan Kesehatan Mental 265
	C. Titik Temu Tasawuf dengan Kesehatan Mental 267
BAB XII	MANUSIA DAN TUHAN DALAM TASAWUF
	A. Konsep Kebersatuan Manusia - Tuhan 275
	B. Konsep Tauhid (al-Muwahhid). 287
BAB XIII	WAHDATUL WUJUD IBNU ‘ARABI 299
	A. <i>Wujûd</i> : Pengertian dan Klasifikasinya 300
	B. Esensi Ketuhanan (<i>Dzat Ilahiyyat</i>) 307
	C. Tajally Tuhan di Alam Semesta. 310
	D. <i>al-Haqq</i> dan al-Khalq 319
	E. Eka dalam Keanekaan. 322
BAB XIV	KONSEP AL-INSAN AL-KAMIL SUFI NUSANTARA 335
	A. Konsep Syaikh Siti Jenar 335

	B. Konsep Syaikh Hamzah Fansuri	349
BAB XV	TASAWUF KONTEMPORER	377
	A. Pengertian Tasawuf Kontemporer.....	377
	B. Analisa Kritis Terhadap Tasawuf Kontemporer	381
BAB XVI	SPIRITUALITAS MASYARAKAT PERKOTAAN	
	A. Kondisi Psikologis Masyarakat Kota	389
	B. Latar Belakang Munculnya Spiritualitas Masyarakat Perkotaan	392
	C. Fenomena Spiritualitas Masyarakat Perkotaan	399
	D. Signifikansi Tasawuf Modern Terhadap Masyarakat Perkotaan	403
	DAFTAR PUSTAKA	410

PENGANTAR PERKULIAHAN

□ Signifikansi Mata Kuliah

Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah manusia yang dapat menghidupkan kegairahan akhlak yang mulia. Jadi sebagai ilmu sejak awal tasawuf memang tidak bisa dilepaskan dari *tazkiyah al-nafs* (penjernihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteorisasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya sehingga sampai pada suatu tingkatan (*maqam*) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai *syuhud* (persaksian), *wajd* (perjumpaan), atau *fana'* (peniadaan diri).

Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatannya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal: (1) penyucian jiwa (*tazkiyatun-nafs*) dan (2) pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah.

Mata Kuliah ini sangat signifikan diberikan kepada para mahasiswa, dengan argumentasi:

- Diharapkan mahasiswa dapat mengamalkan sebagian dari ajaran tasawuf untuk mencapai akhlak yang m



- Dapat memperluas cakrawala pemikiran mahasiswa tentang kedalaman ajaran Islam, sehingga terhindar dari pemikiran yang eksklusif.
- Secara pragmatis mahasiswa dapat menjadikan tasawuf sebagai solusi dari berbagai masalah psikologis.
- Tujuan Pembelajaran

Selesai mengikuti perkuliahan ini, mahasiswa diharapkan mampu memahami apa itu tasawuf, tarekat, problematika, hubungannya dengan psikologi agama, perkembangannya di Indonesia, konsep-konsepnya maupun peranannya dalam kehidupan modern.

- Strategi pembelajaran

Strategi pembelajaran mata kuliah tasawuf didasarkan pada prinsip belajar aktif (active learning) serta andragogy, di mana mahasiswa harus lebih banyak aktif untuk memahami, menghayati, memiliki nilai, sikap dan ketrampilan serta mandiri. Strategi yang digunakan adalah:

- Diskusi kelompok. Ini dilakukan dalam rangka untuk memperdalam kajian tasawuf, pemecahan masalah, serta kontekstualisasi tasawuf dalam kehidupan modern.
- Sebagai wujud kemampuan aplikasi pemikirannya, maka mahasiswa diwajibkan membuat karya ilmiah yang berkenaan dengan topic bahasan sebagai bentuk pembelajaran partisipatif, kolaboratif dan belajar mandiri.



□ Evaluasi proses dan produk studi

- Keaktifan dalam kelas termasuk kehadiran : 15 %
- Presentasi hasil studi : 10 %
- Ujian Mid Semester : 25 %
- Makalah : 20 %
- Ujian akhir semester : 30 %

Jumlah : 100 %

□ Deskripsi tugas-tugas

- Kehadiran dan keaktifan di dalam kelas. Mahasiswa dituntut agar proaktif memberikan kontribusi pemikiran, baik berupa pertanyaan, maupun komentar atau hanya sekedar menanggapi dalam suasana, bebas resiko (*free risk enviroentment*).
- Presentasi hasil studi. Mahasiswa secara bergiliran menyajikan pokok-pokok pikiran atau konsep-konsep sebagai hasil bacaan terhadap buku-buku anjuran atau buku-buku wajib, atau referensi pilihan sebagaimana terjadwal dalam *time line*.
- Ujian Mid Semester. Mahasiswa dituntut untuk mempersiapkan diri menghadapi ujian mid semester yang dilakukan pada pertengahan pertama untuk materi yang hanya digunakan dari perkuliahan awal sampai akhir pertengahan semester.



- ☐ Makalah. Mahasiswa membuat satu tulisan ilmiah yang berkaitan dengan mata kuliah Tasawuf.
- ☐ Ujian Akhir Semester. Mahasiswa harus mengikuti evaluasi akhir ini sebagai evaluasi belajar tahap kedua.
- ☐ Rencana bahan perkuliahan per-tatap muka

Tatap Muka	Pokok Bahasan
I	Deskripsi perkuliahan dan kontrak kerja, Pengertian Tasawuf Latar Belakang Kemunculan Tasawuf, ruang lingkup pembahasan, hubungan dengan ilmu lain, dan manfaat mempelajari tasawuf.
II	TEORI ASAL USUL TASAWUF Unsur Islam; Unsur di luar Islam; Sanggahan Terhadap Teori Orientalis
III	KERANGKA DASAR TASAWUF Ajaran Dasar Islam; Polemik Dalam Tasawuf
IV	SEJARAH PERKEMBANGAN TASAWUF Era Pertumbuhan; Era Pembentukan (abad I-II); Era Pengembangan (abad III-IV); Tasawuf Masa Konsolidasi (abad V); Tasawuf Falsafi (abad VI H); Tasawuf Masa Pemurnian.
V	JALAN MENUJU TUHAN : MAQAMAT DAN



	AHWAL Pengertian Maqamat; Maqamat; Ahwal VI
	TAREKAT: PERTUMBUHAN DAN PERKEMBANGANNYA Pengertian Tarekat; Dasar Bertarekat; Cara Memasuki Tarekat
VII	UTS MASUKNYA TASAWUF DI NUSANTARA Teori Islamisasi Nusantara ; Pendekatan Islamisasi Nusantara
VIII	SEJARAH PERKEMBANGAN TAREKAT DI INDONESIA Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tarekat; Periodisasi sejarah perkembangan tarekat di Indonesia; Macam-macam Tarekat
IX	TOKOH-TOKOH TASAWUF DI NUSANTARA Syaikh Nur al-Din al-Raniri (w.1685 M) ; Abdurrauf al- Sinkeli (1615-1693); Syaikh Yusuf Al-Makasari; Wali Songo; Ahmad Khatib Al-Sambas; Syaikh Hamzah Fansuri.
X	TASAWUF DAN KEJIWAAN Essensi Tasawuf; Psikologi Agama; Kesehatan Mental
XI	TITIK TEMU TASAWUF DENGAN PSIKOLOGI AGAMA



	Perbedaan Tasawuf dan Psikologi Agama; Titik Temu Psikologi Agama dengan Kesehatan Mental; Titik Temu Tasawuf dengan Kesehatan Mental.
XII	MANUSIA DAN TUHAN DALAM TASAWUF Konsep Kebersatuan Manusia - Tuhan.; Konsep Tauhid (al-Muwahhid).
XIII	WAHDATUL WUJUD IBNU _ARABI <i>Wujûd</i> : Pengertian dan Klasifikasinya; Esensi KeTuhanan (<i>Dzat Ilahiyyat</i>); Tajally Tuhan di Alam Semesta; <i>al-Haqq</i> dan al-Khalq; Eka dalam Keanekaan.
XIV	KONSEP AL-INSAN AL-KAMIL SUFI NUSANTARA Konsep Syaikh Siti Jenar; Konsep Syaikh Hamzah Fansuri
XV	TASAWUF KONTEMPORER Pengertian Tasawuf Kontemporer; Analisa Kritis Terhadap Tasawuf Kontemporer.
XVI	SPIRITUALITAS MASYARAKAT PERKOTAAN Kondisi Psikologis Masyarakat Kota.; Latar Belakang Munculnya Spiritualitas Masyarakat Perkotaan; Fenomena Spiritualitas Masyarakat Perkotaan; Signifikansi Tasawuf Modern Terhadap Masyarakat Perkotaan
	U A S



- Kriteria penilaian makalah
 - Sebelum pembuatan.

Judul makalah dan outline dikonsultasikan terlebih dahulu dengan dosen pengajar, sehingga tidak menyimpang dari tujuan pembelajaran mata kuliah ini.
 - Pembuatan makalah,

Format makalah:

 - Jumlah halaman berkisar 15 s/d 20 halaman,.
 - Jarak dua spasi dengan ukuran kertas A4.
 - Menggunakan catatan kaki (foot note).
 - Istilah asing yang belum baku ditulis miring (italic).
 - Konsisten dalam transliterasi dan penulisan.
 - Sistematika Makalah.
 - Pendahuluan, berisi latar belakang pemikiran, permasalahan dan metode yang digunakan.
 - Isi, berupa:
 - Uraian yang bersifat analitis, sintesis atau evaluasi membahas tentang persoalanb yang telah dikemukakan dalam pendahuluan.
 - Merupakanpenjabaran terhadap statement dalam uraian pendahuluan.



- Pendekatan atau metode bergantung pada masalah yang dikaji.
- Argumentasi dibangun berdasarkan bukti atau fakta, baik yang bersifat teoritis yang berasal dari literature maupun empiris yang berasal dari fakta di lapangan, dan dibuktikan dengan kutipan atau catatan.
- Kesimpulan:
 - Merupakan summary dari uraian yang telah disajikan dengan menggunakan bahasa yang tegas dan padat tanpa harus bertele-tele.
 - Sedapat mungkin menghindari kutipan, sebab kutipan hanya digunakan pada pendahuluan dan isi.
- Bibliografi/ Daftar Pustaka.
 - Menggunakan sumber langsung, baik dalam bahasa Indonesia, Arab maupun Inggris.
 - Minimal menggunakan lima buku literature.
- Kriteria presentasi hasil studi di kelas dan presensi
 - Kemampuan mempresentasikan makalah secara oral.
 - Kemampuan menjawab pertanyaan audience.
 - Kemampuan membangun logika jawaban.
 - Kemampuan menyusun dan menyampaikan pertanyaan.



□ Aktifitas kehadiran di kelas □

Saran-saran.

Mempertimbangkan bahwa jumlah pertemuan yang seharusnya 16 kali dalam satu semester, sementara kadang harus berbenturan dengan hari libur nasional atau keagamaan, maka dapat dilakukan pemadatan terhadap rancangan materi perkuliahan.





BAB I

PENGERTIAN DAN ASAL USUL TASAWUF

A. Pengertian Tasawuf

Istilah *tasawuf* menurut satu sumber berasal dari kata *shâfa* (شَفَا), yang berarti bersih, suci¹, karena orang sufi adalah orang yang hatinya tulus dan bersih di hadapan Tuhannya². Teori lain menyatakan bahwa kata tersebut berasal dari kata *shaff* (فَص), barisan, karena para sufi senantiasa memilih barisan terdepan untuk mengejar keutamaan dalam shalat berjamaah. Ada pula yang menyatakan bahwa kata tersebut berakar pada kata *shuffat* (خَفَص), yang berarti serambi masjid Nabawi di Madinah yang ditempati para sahabat nabi yang miskin dari golongan Muhajirin. Mereka disebut *ahl al-shuffat*, yang meskipun miskin namun berhati mulia. Ini merupakan satu sifat kaum sufi yang tidak mementingkan dunia dan mereka pun berhati mulia³. *Ahl-shuffah*, juga berarti nama yang diberikan kepada sebagian fakir miskin dikalangan orang Islam pada masa awal Islam. Mereka adalah diantara orang-orang yang tidak punya rumah, maka

¹Muhammad Yasir Syaraf, *Harkat al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitâb, 1986), hal. 32-33.

²Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: al-Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyat, 1969), hal. 28. Cf. H.A.R. Gibb and Kraemers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (London: Luzac & Co., 1961), hal. 579.

³Ali Sami' al-Nasyr, *Nasy'at al-Fikri al-Falsafi fi* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1979), hal. 37.



menempati gubuk yang telah dibangun Rasulullah di luar masjid di Madinah⁴. Teori lain menegaskan, bahwa kata sufi diambil dari kata *shûf* (فُس), yakni kain yang terbuat dari bulu atau wool⁵.

Menurut Dr. Mir Valiuddin, teori-teori di atas sebagian mengandung kelemahan. Sebab, jika istilah sufi berasal dari kata *shâfa* (شَافِ), bentuk *masdar* yang seharusnya adalah *shafâwy* (شَافِى), bukan sufi. Apabila berakar pada kata *shaff* (فَص), maka seharusnya *shaffy* (فَصِى), bukan sufi. Begitu pula, jika mengacu pada kata *shuffat* (خَفَص), bentuk yang seharusnya adalah *shuffy* (خَفِى). Oleh karena itu, yang dapat diterima adalah kata yang berasal dari *shûf* (فُس) atau wool, ditinjau dari sudut pandang etimologis⁶.

Selanjutnya tasawuf dari aspek terminologis (istilah) juga didefinisikan secara beragam, dan dari berbagai sudut pandang. Hal ini dikarenakan berbeda cara memandang aktifitas para kaum sufi. Ma'ruf al Karkhi mendefinisikan tasawuf adalah —mengambil hakikat dan meninggalkan yang ada di tangan

⁴Abul A'laa _Afify, *Fi al Tashawwuf al Islam wa Tarikhikhi*, (Iskandariyah: Lajnah al Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr), tt., hlm. 66. Ahl al-Shuffah adalah sebuah komunitas yang memiliki ciri yang menyibukkan diri dengan kegiatan ibadah. Mereka meninggalkan kehidupan dunia dan memilih pola hidup zuhud. Mereka tinggal di masjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana (sofa), mereka miskin tetapi berhati mulia. Para sahabat nabi hasil produk shuffah ini antara lain Abu Darda', Abu Dzar al Ghifari dan Abu Hurairah. Lihat: Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi*, (Cakrawala: Yogyakarta), 2009, hlm. 19

⁵Ali Sami' al-Nasyr, *Loc.cit.*

liuddin, *The Qur'anic Sufism*, (Delhi: Matilal Banarsidass,



mahkluk⁷. Abu Bakar Al Kattani mengatakan tasawuf adalah budi pekerti. Barangsiapa yang memberikan bekal budi pekerti atasmu, berarti ia memberikan bekal bagimu atas dirimu dalam tasawuf⁸. Selanjutnya Muhammad Amin Kurdi mendefinisikan tasawuf adalah —suatu yang dengannya diketahui hal ihwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari yang tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, cara melaksanakan suluk dan perjalanan menuju keridhaan Allah dan meninggalkan larangannya⁹.

Dari kajian sudut bahasa maupun istilah sebagaimana dijelaskan di atas, menurut Nicholson, bahwa masalah yang berkaitan dengan sufisme adalah sesuatu yang tidak dapat didefinisikan secara jelas dan terang, bahkan semakin banyak didefinisikan maka semakin jauh dari makna dan tujuan¹⁰. Hal ini biasa terjadi karena hasil pengalaman mistik tergantung pada pengamalan masing-masing tokoh sufi. Namun, menurut Abuddin Nata, bahwa walaupun setiap para tokoh sufi berbeda dalam merumuskan arti tasawuf tapi pada intinya adalah sama,

⁷AS-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif* (Kamisy Ihya' _Ulum al-Din, Singapura: Mar'i), tt, hlm. 313

⁸Al-Ghazali, *Ihya' _Ulum ad-Din*, (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga), tt., hlm. 376

⁹Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalah _Alam al-Ghuyub*, (Surabaya: Bungkul Indah), tt., hlm. 406

¹⁰Reynold Nicholson, *Jalaluddin Rumi, Ajaran dan Pengalaman Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus), 1993, hlm. 23



bahwa tasawuf adalah upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan dirinya dari pengaruh kehidupan dunia, sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah. Atau dengan kata lain tasawuf adalah bidang kegiatan yang berhubungan dengan pembinaan mental rohaniyah agar selalu dekat dan bersama Allah¹¹.

Selanjutnya, menurut Sayyed Hossein Nasr, perkataan tasawuf mengandung arti —*the inner and esoteric dimension of Islam*‖, yang bersumber dari al-Qur‘an dan hadits Nabi¹². Sebagai suatu disiplin yang berorientasi pada aspek-aspek esoteris, tasawuf kadang-kadang sulit dipahami oleh orang lain, lantaran ungkapan-ungkapannya sering menggunakan bahasa simbolik dan bukan kalimat verbal, sehingga terkesan —irasionall‖, bahkan seperti —tidak waras‖. Misalnya, kata-kata *syathahat* yang diucapkan Abu Yazid¹³ serta al-Hallaj¹⁴ ketika sampai pada puncak ekstasenya.

Sementara itu, menurut Harun Nasution, tujuan tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di

¹¹Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2009), hal. 181

¹²Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1966), hal. 121.

¹³A.J. Arberry, *Muslim Saint and Mystics*, trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Salman, 1983), hal. 132.

Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, vol I (Weisbaden: 1963), hal. 346-348.



hadirat Tuhan. Sedangkan esensinya adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi¹⁵.

H. Aboe Bakar Atjeh menyebutkan, bahwa esensi tasawuf adalah mencari jalan untuk memperoleh kecintaan rohani¹⁶. Hamka, dengan mengutip pernyataan al-Junaid mengatakan, —esensi tasawuf ialah keluar dari budi, perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji¹⁷. Bagi K.J. Wassil, sebagaimana dikutip Djohan Effendi, praktek tasawuf ialah usaha bagaimana seseorang membersihkan jiwanya. Membersihkan jiwa atau ruh dengan jalan menghilangkan sifat-sifat buruk dan tercela, *takhalli min al-akhlâq al-madzmûmat* (قَلَّخَلَّا َمِنْ أَعْقَابِ) lalu *tahalli bi al-akhlâq al-mahmûdat* (قَلَّخَلَّلْتُ بِأَعْقَابِ) (حَدَّثَا), mengisi jiwa dengan sifat-sifat yang baik dan terpuji¹⁸.

Dari berbagai pendapat di atas dapat dipahami bahwa tasawuf adalah upaya mendekatkan diri kepada Tuhan dengan sedekat-dekatnya, bahkan —menyatukan diri dengan Tuhan, melalui jalan pembersihan rohani dari sifat-sifat tercela. Bermula dari upaya seperti ini, para ulama *mutashawwifin* kemudian membuat formulasi-formulasi penjenjangan (*maqâmât, stasions*,

¹⁵Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 56.

¹⁶H. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1984), hal. 28.

¹⁷Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980).

¹⁸Djohan Effendi, *Sufisme dan Masa Depan Agama* (Bandung: Firdaus, 1993), hal. Hal. 34.



stages) yang harus dilalui oleh seorang —pencari jalan (seeker/salik) agar mampu bersatu dengan Tuhan. Oleh karena itu, dalam tradisi tasawuf Islam kemudian berkembang teori-teori tasawuf yang beraneka ragam, baik yang bersifat moderat maupun ekstrem. Keragaman tasawuf semakin bertambah dengan kemunculan aliran-aliran tarekat, yang memiliki metode dan tersendiri.

B. Latar Belakang Kemunculan Tasawuf

Kehidupan rohaniyah yang bersifat esoteris (batini) merupakan bagian yang tak terpisahkan dari lingkup ajaran Islam¹⁹. Pembinaan aspek batin mesti dilakukan bersamaan dengan pembinaan Syari'ah²⁰ yang bersifat eksoteris (lahiri), dan oleh karena itu aspek lahir dan aspek batin harus berjalan seiring. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Hujwiri, bahwa aspek lahir (eksoterik) tanpa aspek batin (esoteris) adalah kemunafikan; sebaliknya, aspek batin tanpa aspek lahir adalah bid'ah. Syari'ah,

¹⁹Ajaran Islam meliputi tiga komponen: *iman* (aqidah), *islam* (syari'ah: ibadah dan muamalah), dan *ihsan* (akhlak-tasawuf). Tiga komponen ini didasarkan kepada hadis Nabi SAW yang dikenal dengan Hadis Jibril. Lihat: Muslim, *Shahih Muslim*, Syarah al-Nawawi, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), hal. 157. Mahmud Syaltut membagi ajaran Islam kedalam dua komponen: aqidah dan syari'ah. Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islâm 'Aqîdat wa Syari'at*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), cet. III, hal. 11-12.

²⁰Istilah syari'ah dalam tasawuf biasanya dikaitkan dengan hakikat. Syari'at berarti amalan lahir yang bersifat ubudiyah, sedangkan hakikat berarti *musyahadah rububiyah*. Abi al-Qasim Abd al-Karim bin Qasim (selanjutnya disingkat al-Qusyairi), *Al-Risalat al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair, t.t.), hal. 82.



melulu formalitas (kejasmaniah) adalah sesat, sementara melulu kerohanian adalah sia-sia²¹.

Kehidupan rohaniah yang bersifat esoteris itu terimplementasi dalam kehidupan Nabi Muhammad SAW. Gelar *Al-amîn* (terpercaya) yang diperolehnya, lebih didasarkan kepada kesucian jiwa dan akhlak terpuji yang telah dimiliki sejak kecil ketimbang lainnya. Tingkat kematangan dari kehidupan rohaniah Nabi SAW. Lebih terlihat nyata ketika beliau menjelang menerima wahyu. Siang dan malam beliau pergi ke Goa Hira untuk berkhawatir (menyepi), *berta'ammul* (merenung), dan beribadah secara khusyuk dengan membawa sedikit bekal. Dari situ beliau memiliki jiwa yang bersih dan siap untuk menerima tugas kerasulannya²².

Ketekunan beribadah, kesederhanaan dalam kehidupan, dan akhlak mulia yang dimiliki Nabi SAW kemudian mewarnai kehidupan para sahabat beliau. Mereka meniru kehidupan Nabi SAW dan membaktikan hidupnya untuk kepentingan agama. Bahkan di antara mereka ada sekelompok sahabat yang tekun beribadah dan hidup zuhud. Mereka dikenal dengan sebutan Ahl

²¹Ali ibn _Usman al-Hujwiri (selanjutnya disingkat al-Hujwiri), *Kasyf al-Mahjub*, trans. Suwardjo dan Abdul Hadi W.N (Bandung: Mizan, 1993), hal. 25. Lihat: al-Qusyairi, *op.cit.*, hal. 82-3.

²²Muhammad Husain Haikal, *Hayat Muhammad*, Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadiyah, 1969), hal. 131.



al-Shuffah²³. Kelompok ini kemudian disebut-sebut sebagai awal kehidupan kaum sufi. Bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa asal-usul kata tasawuf diambil dari kata *shuffah* ini. Selanjutnya, umat Islam dalam perjalanan sejarahnya mengalami konflik politik yang cukup serius. Konflik politik itu terjadi semenjak peristiwa terbunuhnya Usman ibn Affan, khalifah ketiga (23-35 H. = 644-656 M).[□] Ketika Ali ibn Abi Thalib naik menjadi khalifah keempat (35-40 H. = 656-661 M) menggantikan Usman ibn Affan, segera ia mendapat tantangan dari pihak pendukung Usman, terutama Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, Gubernur Damaskus²⁴. Tantangan juga dari pihak Tolhah dan Zuber yang didukung oleh _Aisyah, isteri Nabi SAW. Tetapi

²³*Ahl al-Shuffah* adalah sekelompok sahabat Nabi SAW yang hidup miskin, tetapi mereka lebih mencintai Allah dan rasul-Nya ketimbang kehidupan dunia. Mereka tinggal di serambi masjid Nabi di Madinah. Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hal. 9.

²⁴Mu'awiyah menuntut Ali sebagai orang yang bertanggung jawab terhadap peristiwa pembunuhan Usman. Karena salah seorang pemuka pemberontak dari Mesir yang datang ke Madinah dan kemudian membunuh Usman adalah Muhammad ibn Abi Bakar, anak angkat Ali ibn Abi Thalib. Ali juga tidak mengambil tindakan tegas kepada pemberontak itu, bahkan Muhammad ibn Abi Bakar diangkat menjadi gubernur Mesir. Lihat: al-Thabari, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963), jilid V, hal. 7; jilid IV, 555.



tantangan dari Tolhah dan Zuber segera dapat dipatahkan dengan peperangan yang dikenal dengan *Mawqi'at al-Jamal*²⁵.

Sementara itu, tantangan dari pihak Mu'awiyah berlanjut dengan peristiwa perang Shiffin (36 H - 657 M). Penyelesaian dengan jalan *tahkim* (arbitrase), karena berisi tipu daya dari pihak Mu'awiyah, berakibat timbulnya perpecahan dan munculnya golongan-golongan, yaitu golongan Mu'awiyah di satu pihak dan golongan Ali di pihak lain. Golongan Ali terpecah menjadi golongan yang menyatakan keluar dari barisan Ali, disebut Khawarij dan golongan yang masih setia kepada Ali. Golongan yang disebut akhir ini kemudian berkembang menjadi golongan Syi'ah. Selain golongan-golongan tersebut, muncul golongan yang bersikap netral, yaitu Murji'ah. Secara politis golongan Murji'ah ini menurut Nurcholis Majid, dimanfaatkan dengan baik oleh Bani Umayyah untuk mengukuhkan kekuasaannya²⁶.

Peristiwa konflik yang berakibat timbulnya perpecahan di tubuh umat Islam, bagaimanapun membawa pengaruh terhadap kehidupan keberagamaan mereka. Sebagian sahabat Nabi yang tidak menyukai situasi konflik dan kericuhan politik itu, memilih

²⁵Perang itu dinamakan *Mawqi'at al-Jamal* karena Aisyah yang memimpin perang tersebut mengendarai Unta. Dalam peperangan itu Tolhah dan Zubair mati terbunuh, sedangkan Aisyah dikembalikan ke Mekah. Lihat: Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdhat, 1979), Juz I, Cet. IX, hal. 374-375.

²⁶Nurcholish Majid (ed.), *Khazanah Intelektual* Bulan Bintang, 1984), hal. 18



sikap mengasingkan diri (*uzlat*)²⁷. Mereka lebih menyukai tinggal di rumah dan menyibukkan diri dengan ilmu dan ibadah²⁸.

Sikap mengasingkan diri itu semakin meluas di kalangan umat Islam ketika Bani Umayyah berkuasa. Gaya hidup mewah, foya-foya, dan perlakuan zalim yang dilakukan oleh sebagian penguasa Bani Umayyah, membuat sekelompok orang tidak menyukai gaya hidup seperti itu. Mereka memandang bahwa kehidupan dunia materi akan membawa kepada perbuatan dosa, dan perbuatan dosa akan mengotori jiwa (roh). Sedang roh yang kotor akan menghalangi manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan²⁹. Karena itu, roh akan bersih dan jiwa akan tentram, jika mereka memperbanyak ibadah dan menjauhkan diri dari gemerlapnya kehidupan dunia. Mereka merenungkan kembali kehidupan sederhana sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya.

Sikap mereka yang demikian itu merupakan awal dari lahirnya suatu aliran yang disebut aliran *zuhud* (asketisme)

²⁷Sikap *uzlah* adalah sikap mengasingkan diri dari perbuatan buruk (dosa). Abdullah Ibn Alwi al-Haddad (selanjutnya disingkat dengan al-Haddad), *Kitab al-Nafâ'is al-'Uluwiyyat fi al-Masâ'il al-Shufiyyat*, (Kairo : Narhba' al-Halaby, t .t .); hal. 64.

²⁸Al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dar alTsaqafat li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1983), hal. 66.

²⁹Manusia dapat mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya, karena Tuhan bersifat rohani, maka roh manusia itulah yang dapat mendekatkan diri kepada Tuhan, bukan jasadnya. Tuhan adalah esensi yang tidak berwujud, dan roh yang dapat diterima untuk mendekatinya adalah roh



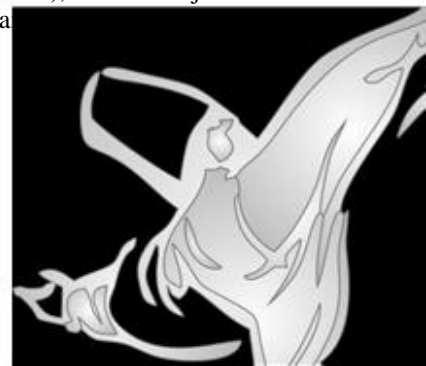
dalam Islam. Mereka yang beraliran zuhud ini disebut kaum *zuhhâd* (jamak dari *zâhid*), *‘ubbâd* (jamak dari *‘âbid*), *nussâk* (jamak dari *nâsik*). Sebutan ini berlangsung sampai akhir pertengahan abad ke-2 H³⁰. Dalam aliran *zuhud* ini tampil para zahid terkemuka, seperti Hasan al-Bashri (w. 110 H/ 728 M) di Bashrah, Sufyan al-Tsauri (w. 161 H/ 778 M) di Kufah, Ibrahim bin Adham (w. 162 H/ 779 M) di Khurasan, Ja‘far al-Shadiq (w. 148 H/ 765 M) di Madinah³¹, dll.

Pada periode ini pula tampil zahid wanita dari Bashrah, yaitu Rabi‘ah al-‘Adawiyah (w. 185 H/ 801 M). Di tangan Rabi‘ah-lah aliran *zuhud* (asketisisme) mengalami perkembangan. Jika asketisisme para zahid lainnya menekankan rasa takut (*al-khawf*) akan perbuatan dosa dan murka Tuhan, dan penuh harap (*al-rajâ‘*) akan ampunan dan keridhaannya, Rabi‘ah melengkapinya dengan unsur baru, yaitu rasa cinta (*al-mahabbat*) kepada Tuhan. Unsur baru itu merupakan titik peralihan asketisisme dalam Islam, yang merupakan jalan munculnya para sufi atau tasawuf³².

³⁰Muhammad Ghalab, *al-Tashawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdat, 1956), hal. 29.

³¹Penjelasan mengenai kehidupan para zahid sebelum abad ke-3 Hijriah banyak diungkap oleh Abu Nu‘aim al-Asfahani, *Hilyat al-Awliya‘* (Mesir: Matha‘ah al-Sa‘adat, 1387 H-1967 M). Lihat: Jilid III, hal. 192. Jilid VI, hal. 356, Jilid VII, hal. 367.

³²Lihat: al-Taftzani, op.cit., hal. 85. Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1966), hal. 4. Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, (London: Longman, 1970), hal. 329.



Apabila aliran *zuhud* (asketisme) dapat dikategorisasikan sebagai suatu corak tasawuf, maka corak tasawuf pada periode sahabat dan tabi'in (abad ke-1 dan ke-2 H) dapat disebut tasawuf akhlaki. Karakteristik yang paling menonjol dari tasawuf ini adalah pembinaan moral dengan cara memperbanyak ibadah dan hidup *zuhud*. Pada periode ini belum terlihat adanya organisasi sufi dengan amalan-amalan tertentu yang diformulasikan secara sistematis. Pada periode ini pula belum ada konsep persatuan sufi dengan Tuhan. Demikian pula belum didapati ucapan-ucapan ganjil (*syathahat*)³³ yang keluar dari mulut sufi. Tasawuf akhlaki lebih bersifat individual.

Pada abad ke-3 dan ke-4 Hijri tasawuf mengalami perkembangan dan mencapai tingkat kematangannya. Pada periode ini corak tasawuf telah mengarah kepada konsep adanya persatuan sufi dengan Tuhan. Hal ini terlihat nyata dari pengalaman sufistik Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/ 875 M) dan Husain Ibn Manshur al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M). Pada periode ini pula muncul ucapan-ucapan ganjil (*syathahat*) yang keluar dari mulut sufi.

³³*Syathahat* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang *ittihad*. Lihat: Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 83. Bandingkan dengan Abi Nashr al-Sarraj al-Thusy (selanjutnya disingkat dengan al-Sarraj), *al-Luma'*, ditahkik oleh Abd al-Halim Mahmud al-Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, 1380 H-1960).



Pada abad ini tampil para tokoh sufi terkemuka, seperti Zunnun al-Mishri (w. 264 H/ 878 M) dengan mengenalkan pengalaman *ma'rifat*-nya, Abu Yazid al Buthami dengan mengenalkan pengalaman dan faham *fanâ*, *baqâ*, dan *ittihâd*nya, dan Husein Ibn Manshur al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) dengan mengenalkan pengalaman dan faham *hulûl*nya³⁴.

Ajaran tasawuf seperti yang dibawakan oleh al-Hallaj, segera mendapat kecaman keras dari ulama fikih (*fuqahâ'*) dan ulama kalam (*mutakallimin*), khususnya golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Faham yang dibawakan oleh al-Hallaj tentang *hulul* dipandang oleh mereka telah menyimpang dari ajaran Islam, dan pembawanya dituduh zindik atau mulhid. Atas dasar tuduhan itu, al-Hallaj terpaksa harus menerima hukuman mati³⁵.

Kematian al-Hallaj di tiang gantung, menyebabkan adanya kesan yang tidak baik terhadap ajaran tasawuf. Sehingga sejak itu tenggelamlah tasawuf dari ilmu Islam, sampai datangnya ulama besar, Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M).

³⁴Lihat: Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 76 - 91.

³⁵Hukuman mati yang dijatuhkan kepada al-Hallaj didasarkan atas tuduhan bahwa ia membawa ajaran tasawuf yang sesat, seperti ucapan: *Ana alHaq*, keyakinan para pengikutnya bahwa ia mempunyai sifat ketuhanan, dan pendapatnya bahwa ibadah haji tidak wajib. Selain itu, ia juga dituduh mempunyai hubungan dengan gerakan Qaramitah, salah satu sekte Syi'ah yang dibentuk oleh Hamdan Ibn Qarmat di akhir abad ke-9. Gerakan ini pernah menyerang Mekah tahun 930 M serta merampas Hajar Aswad. Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 87.



Dengan tampilnya al-Ghazali di pentas sejarah tasawuf Islam membawa perhatian umat Islam untuk menoleh kembali kepada ajaran tasawuf. Tasawuf yang sebelumnya dipertentangkan dengan fikih dan ilmu kalam, dapat dipertautkan kembali oleh al-Ghazali. Corak tasawuf yang dibawakan al-Ghazali dikenal dengan tasawuf Sunni, yakni tasawuf yang berdasarkan doktrin-doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Al-Ghazali hanya menerima tasawuf yang berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah serta bertujuan asketisisme, kehidupan sederhana, penyucian jiwa, dan pembinaan moral³⁶. Corak tasawuf inilah yang kemudian diterima oleh mayoritas umat Islam. Corak tasawuf ini disebut *Sunni* karena ajarannya diterima oleh umumnya golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dalam lapangan kalam sebagian mereka beraliran Asy'ariah, sebagian Maturidiah, dan sebagian yang lain Salafiyah. Dalam lapangan fiqh, kebanyakan kaum Asy'ariyah bermazhab Syafi'i, kaum Maturidiyah bermazhab Hanafi, dan kaum Salafiyah bermazhab Hambali.

Pengaruh al-Ghazali yang demikian besar, membuat tasawuf Sunni semakin meluas di dunia Islam. Tidak saja di kalangan orang-orang tertentu yang memasuki tasawuf, tetapi sampai di kalangan masyarakat awam. Keadaan ini menyebabkan munculnya tarekat-tarekat. Tasawuf yang semula

azani, *op. cit.*, hal. 18.



diamalkan oleh perorangan secara individu, kemudian berubah menjadi kelompok-kelompok yang terorganisir.

Tampilnya tarekat-tarekat dalam sejarah tasawuf Islam, menjadikan tasawuf memiliki corak tersendiri. Corak tasawuf yang disebut akhir ini lebih mengarah kepada semacam partai atau organisasi kekeluargaan. Di antara pengikut tarekat tertentu saling menjalin hubungan kekeluargaan. Organisasi tarekat dipimpin oleh seorang guru tarekat, yang disebut *mursyid* atau *syekh*, wakil syekh disebut *khalifah*, dan pengikutnya lazim disebut *murid*. Tempat mereka berlatih untuk melakukan amalan-amalan, seperti ibadat dan wirid-wirid dinamakan *ribat* atau *zawiyah*.³⁷ Oleh karena tarekat biasa mengadakan latihan rohani (*riyadhat*) dengan melakukan amalan-amalan dan wirid-wirid tertentu, maka corak tasawuf tarekat ini dinamakan corak tasawuf amali. Sedangkan tasawuf yang dilakukan secara individual disebut tasawuf akhlaki³⁸. Dengan demikian, tasawuf Sunni ada yang bercorak amali (tarekat) dan ada yang bercorak akhlaki.

Pada perkembangan selanjutnya, corak tasawuf dalam Islam mengalami tranformasi setelah Islam meluas sampai ke luar semenanjung Arabia. Dengan banyaknya bangsa-bangsa

³⁷ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1990), cet. VI, hal. 74.

³⁸ Tim Penyusun Naskah Teks Book Pengantar Ilmu Tasawuf Departemen Agama., RI mengkategorisasikan tasawuf kepada 3 (tiga) kelompok, yaitu Tasawuf Akhlak, Tasawuf Amali, dan Tasawuf Filsafat. Lihat: Tim Penyusun Naskah Teks Book, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Proyek PPTA/IAIN Sumatera Utara, 1981/1982) hal. 95 - 171.



non-Arab masuk Islam, seperti bangsa Persia dan India serta pengaruh filsafat Yunani menyebabkan terjadi akulturasi kebudayaan. Akulturasi antara tasawuf Islam di satu pihak dan kebudayaan di pihak lain. Pengaruh filsafat menjadikan para sufi di kalangan mereka terpengaruh di dalam mengungkapkan pengalaman tasawufnya.

Tokoh sufi dan juga filosof berupaya untuk memadukan tasawuf mereka dengan filsafat. Mereka banyak menimba sumber filsafat di dalam mengungkapkan konsep tasawufnya. Di antara mereka tercatat nama Suhrawardi al-Maqtul (w. 549 H/ 1154 M), Muhyiddin Ibn Arabi (w. 639 H/ 1241 M), Abd al-Haq Ibn Sab'in al-Mursi (w. 669 H/ 1271 M), Shadriddin al-Syirazi (w. 1040 H/ 1631 M) dll. Corak tasawuf mereka dikenal dengan dengan tasawuf falsafi³⁹. Tasawuf falsafi ini sebenarnya telah dirintis oleh Abu Yazid al-Busthami dan Husein bin Manshur alHallaj pada abad ke-3 dan ke-4 Hijri⁴⁰.

Jika inti tasawuf adalah komunikasi sufi dengan Tuhan sedekat-dekatnya, maka rasa dekat dengan Tuhan itu dapat diwujudkan dalam tiga macam. *Pertama*, kedekatan etis, yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan etika (akhlak).

³⁹Tasawuf falsafi menurut Abdul Aziz Dahlan, adalah tasawuf yang diperkaya dengan pandangan -pandangan falsafi, dan pembahasannya meluas ke masalah metafisika, yakni proses persatuannya manusia dengan Tuhan dan sekaligus membahas manusia dan Tuhan. Lihat: Abdul Aziz Dahlan, —Tasawuf Sunni dan Falsafi: Tinjauan Filosofis, dalam *Ulumul Qur'an*. Vol. II, al. 26 - 51.

atayani, *op. cit.*, hal. 140.



Kedua, kedekatan estetis, yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan kecintaan dengan memandang keindahan dan kemahasempurnaan-Nya. *Ketiga*, kedekatan kesatuan wujud (*unity of existence*), yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan rasa bersatunya sufi dengan Tuhan. Kedekatan etis dan estetis diterima di kalangan penganut tasawuf sunni, sedangkan kedekatan kesatuan wujud hanya diterima di kalangan penganut tasawuf falsafi.

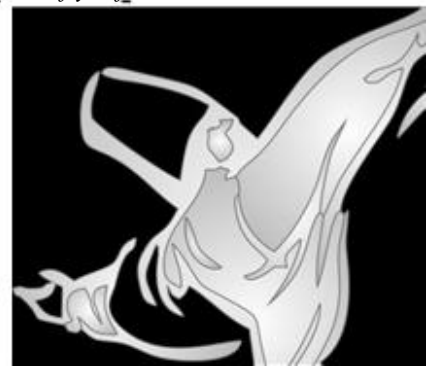
Secara historis, ajaran tasawuf mengalami perkembangan, bermula dari upaya meniru pola kehidupan Nabi Muhammad SAW. Dan para sahabatnya, kemudian berkembang menjadi doktrin-doktrin yang bersifat konseptual⁴¹. Dari perkembangan ini, secara garis besar, tasawuf terpolarisasi menjadi dua corak⁴²:

Pertama, tasawuf sunni, yakni ajaran tasawuf yang didasarkan pada doktrin *Ahl al-sunnat wa al-Jama'at* dan bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, serta mengaitkan keadaan dan tingkat rohaniah mereka dengan keduanya⁴³,

⁴¹Lihat: A.J Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1972), hal. 24-136.

⁴²Abd al-Qadir Mahmud mengelompokkan tasawuf kedalam tiga corak, yaitu tasawuf salafi, tasawuf sunni, dan tasawuf *ma wara' al-tashawwuf al-Salafi wa al-Sunni*, Tasawuf salafi adalah tasawuf yang di dalam memahami sumbernya (al-Qur'an dan al-Sunnah) tidak menerima takwil dan cenderung beraliran *tajsim*. Sebaliknya, tasawuf sunni menerima takwil dan menolak *tajsim*. Sedangkan corak tasawuf yang ketiga dimaksudkan adalah tasawuf falsafi. Lihat: Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Shufiyat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hal: 78-79; 399-604.

⁴³al-Taftazani, *op. cit.*, hal. 139.



yang oleh J. Spencer Trimingham disebut *ethical mysticism*⁴⁴. Tujuan yang paling utama dari tasawuf sunni adalah penyucian jiwa dan pembinaan moral. Kedekatan sufi dengan Tuhan sebatas hubungan etika dan estetika. Corak tasawuf ini mulai dirintis oleh al-Muhasibi (w. 243 H/ 875 M)⁴⁵, kemudian dikembangkan oleh al-Qusyairi (w. 465 H/ 1073 M) dan al-Hujwiri (w. 465 H/ 1073 M)⁴⁶, dan pada tingkat —kematangannya— berada ditangan al-Ghazali⁴⁷. Tetapi dalam pembagian ini, al-Ghazali dapat keluar dari kategori tasawuf sunni karena ia telah mengalami sebagaimana yang dialami oleh Abu Yazid al-Bustami. Hanya saja pengalaman al-Ghazali tidak diungkapkan kepada umum sebagaimana pengalaman Abu Yazid. Tasawuf Sunni yang diamalkan secara individual disebut tasawuf akhlaki, sedangkan yang diamalkan secara terorganisir disebut tasawuf amali (tarekat).

Kedua, tasawuf falsafi, yakni tasawuf yang ajaranajarannya memadukan visi mistis dengan visi rasional. Ungkapan-ungkapan yang dikemukakan oleh sufi falsafi biasanya menggunakan ungkapan-ungkapan filosofis yang berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat⁴⁸.

⁴⁴Lihat: J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973), hal. 3.

⁴⁵Abd al-Qadir Mahmud, *op.cit.*, hal. 149.

⁴⁶al-Taftazani, *op. cit.*, hal. 140

Abd al-Qadir Mahmud, *loc. Cit.*

al-Taftazani, *op. cit.*, 186.



Jika dikaji secara mendalam, polarisasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi tidak sepenuhnya dapat diterima, sebab al-Ghazali yang senantiasa disebut sebagai tokoh Tasawuf Sunni, pada beberapa karyanya ternyata sangat filosofis, seperti dalam *Misykât al-Anwâr* dan *Ma'ârij al-Quds*, meski sebenarnya ketika menulis buku-bukunya tersebut ia berada pada konteks sebagai seorang filosof, belum masuk ke dunia tasawuf. Begitu pula dengan bidang fiqh, seperti dalam kitab *al-Musytasyfâ*. Sementara itu, Ibn ʿArabi yang dikategorikan sebagai —bapak Tasawuf Falsafi, ternyata ia juga banyak menulis buku-buku fiqh, tafsir, hadits dan kalam, yang sejalan dengan pandangan *Ahl al-Sunnat wa al-Jama'at*.

Munculnya polarisasi corak tasawuf, Ghazalian dan Ibn ʿArabian telah menimbulkan pertentangan yang berkepanjangan. Menurut kalangan tasawuf Ghazalian, jalan tasawuf yang benar adalah tasawuf yang bersumber pada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi SAW. dan para sahabat. *Maqâmât* yang dapat ditempuh adalah *maqam-maqam*, seperti taubat, zuhud, wara', fakir, sabar, dan seterusnya sampai kepada *maqam makrifat*. Sedangkan menurut kalangan tasawuf Ibn ʿArabian, *maqam* itu dapat ditingkatkan sampai kepada *maqam* yang lebih tinggi, yaitu bersatu dengan Tuhan (*ittihad*). *Ittihad* dapat mengambil bentuk *hulul* dan *wahdat al-wujud*⁴⁹. Namun

⁴⁹Harun Nasution, *op.cit.*, hal. 63.



faham yang dibawakan oleh kalangan tasawuf Ibn ʿArabian tersebut dipandang menyeleweng dan sesat oleh penganut tasawuf Ghazalian.

Hal ini dikarenakan dalam Tasawuf Ghazalian nuansa konsep fiqih Syafi'iyah dan Kalam al-Asy'ariyah terasa lebih kental, ketimbang konsep-konsep tasawufnya, sehingga dapat dikatakan, ajaran eksoterisnya lebih dominan dibanding esoterisnya (tasawuf), sementara Tasawuf Ibn ʿArabian lebih menekankan aspek esoterisnya ketimbang eksoterisnya.

RESPONSI:

1. Ada polemic di kalangan para sarjana mengenai pengertian tasawuf secara etimologis maupun terminologis. Jelaskan polemic tersebut.....!
2. Mengapa para sarjana saling berbeda pendapat dalam menentukan definisi dan batasan tasawuf....?
3. Jelaskan tujuan tasawuf, sebagaimana dikemukakan oleh para ahli.....!
4. Essensi tasawuf adalah membersihkan hati dari segala kesalahan dan dosa. Mengapa pembersihan jiwa menjadi focus utama tasawuf?
5. Rasulullah saw. sesungguhnya sudah mengamalkan tasawuf, meskipun tidak disebut tasawuf. Mengapa demikian, dan apa...? Jelaskan....!



6. Pada masa Khilafah Daulah Islamiyah (Umayyah dan Abbasiyah), tasawuf merupakan —gerakan oposan‖ terhadap perilaku pejabat. Mengapa demikian....? Jelaskan.
7. Di era awal pertumbuhan tasawuf ditandai dengan munculnya tokoh Hasan Basri yang mengajarkan konsep zuhud. Jelaskan apa itu zuhud....?
8. Konsep zuhud ini selanjutnya dikembangkan menjadi konsep Mahabbah oleh Rabiah Adawiyah. Jelaskan konsep mahabbah tersebut...!
9. Tasawuf yang dikembangkan Abu Yazid dan Al-Hallaj melahirkan apa yang disebut dengan Syatahat. Apa arti syatahat dan bagaimana prosesnya...?
10. Tasawuf yang melahirkan syatahat telah melahirkan pertentangan dengan kalangan fuqaha, namun berhasil didamaikan oleh Imam Ghazali. Jelaskan konsep tasawufnya Imam Ghazali tersebut...!



DAFTAR PUSTAKA

- A.J Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1972).
- , *Muslim Saint and Mystics*, trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Salman, 1983).
- Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Shufiyyat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966),
- Abdul Aziz Dahlan, —Tasawuf Sunni dan Falsafi: Tinjauan Filosofis, dalam *Ulumul Qur'an*. Vol. II, (Jakarta: 1991).
- Abdullah Ibn Alwi al-Haddad, *Kitab al-Nafâ'is al-'Uluwiyyat fi al-Masâ'il al-Shufiyyat*, (Kairo: Narhba' al-Halaby, t.t.).
- Abi al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Al-Risalat al-Qusyariyat fi 'Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair, t.t.).
- Abi Nashr al-Sarraj al-Thusy, *al-Luma'*, ditahkik oleh Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, 1380 H-1960 M),
- Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1990), cet. VI.
- Abu Nu'aim al-Asfahani, *Hilyat al-Awliya'* (Mesir: Matha'ah al-Sa'adat, 1387 H-1967 M). Jilid III, VI, VII.



- Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2009)
- Abul A'laa _Afify, *Fi al Tashawwuf al Islam wa Tarikhikhi*, (Iskandariyah: Lajnah al Ta'lif wa al-Tarjamah wa al Nasyr, tt)
- Al-Ghazali, *Ihya' _Ulum ad-Din*, (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, tt.),
- Ali ibn _Usman al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub*, trans. Suwardjo dan Abdul Hadi W.N (Bandung: Mizan, 1993),
- Ali Sami' al-Nasyr, *Nasy'at al-Fikri al-Falsafi fi al-Islamy*, Juz III (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1979).
- Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: al-Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyat, 1969),
- Al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dar al-Tsaqafat li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1983).
- al-Thabari, *Tarikh al-Thabari* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963), jilid V, jilid IV,.
- Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalah _Alam al-Ghuyub*, (Surabaya: Bungkul Indah, tt),.
- Al-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif* (Kamisy Ihya' _Ulum al-Din, Singapura: Mar'I, tt),.
- Djohan Effendi, *Sufisme dan Masa Depan Agama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).



- H. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1984).
- H.A.R. Gibb and Kraemers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (London: Luzac & Co., 1961).
- Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980).
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdhat, 1979), Juz I, Cet. IX.
- Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969).
- J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973).
- M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, vol I (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963).
- Mahmud Syaltut, *al-Islâm ʿAqîdat wa Syarîʿat*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), cet, III.
- Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, (London: Longman Ltd., 1970).
- Mir Valiuddin, *The Qur'anic Sufism*, (Delhi: Matilal Banarsidass, 1981),.
- Muhammad Ghalab, *al-Tashawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdat, 1956).



- Muhammad Husain Haikal, *Hayat Muhammad*, Cet. 13, (Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadiyah, 1969).
- Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi*, (Cakrawala: Yogyakarta), 2009, hlm. 19
- Muhammad Yasir Syaraf, *Harkat al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyat al-Ammat li al-Kitâb, 1986).
- Muslim, *Shahih Muslim*, Syarah al-Nawawi, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, t.t.),
- Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1966)
- , *Jalaluddin Rumi, Ajaran dan Pengalaman Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).
- Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1966).
- Tim Penyusun Naskah Teks Book, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Medan: Proyek PPTA/IAIN Sumatera Utara, 1981/1982).





BAB II

TEORI ASAL USUL TASAWUF

Dalam mempelajari ilmu tasawuf kita menemukan banyak teori yang berkaitan dengan asal usul ajaran tasawuf. Di antara teori yang satu dengan teori yang lain telah menimbulkan pro dan kontra, sehingga menimbulkan adanya keraguan dan kecaman terutama bagi kalangan yang anti terhadap praktek ajaran tasawuf. Para tokoh muslim (yang simpati dan menekuni ajaran tasawuf) mengatakan, bahwa asal usul tasawuf berasal murni dari ajaran Islam, sementara tokoh-tokoh di luar Islam berpendapat bahwa ajaran tasawuf bukan murni dari ajaran Islam melainkan pengaruh dari ajaran dan pemikiran di luar Islam.

Dari beberapa buku (kajian) tentang asal usul tasawuf, biasanya dijumpai pendapat atau teori-teori yang berkaitan dengan sumber-sumber yang membentuk tasawuf. Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa ada dua teori yang berpengaruh dalam membentuk tasawuf, yaitu teori yang berasal dari ajaran atau unsur Islâm, dan teori yang berasal dari ajaran atau unsur lain di luar Islam. Para orientalis Barat mengatakan bahwa tasawuf bukan murni dari ajaran Islam, sementara para tokoh sufi mengatakan bahwa tasawuf merupakan inti ajaran dari Islam.



DAFTAR PUSTAKA

- Abd Rahman Badawi, *Tarikh al-Tasawuf al-Islami* (Kuwait: Wikalah al-Matbu‘ah, 1975).
- Abdul Fattah Sayyif Ahmad, *Tasawuf Baina al-Ghazali wa Ibnu Taimiyah* (Mesir: Darul Wafa‘, 1420 H/2000 M).
- Abu Bakar Muhammad al-Kalabbzi, *Al-Ta‘aruf Limadzahabi ahli- al-Tasawwuf* (Mesir: al-Azhar, 1969).
- Abu Na‘im al-Ashafani, *Hilyat al-Awliyâ wa Thabaqat al-Asfiyâ*, (Kairo : Mathab‘at al-Sa‘âdat, 1974).
- Abu Qasim al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusariyah* (Mesir: Dar al-Ta‘rif, 1385 H).
- Al- Taaftazani, *Madkhal ila asl-Taashawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasry wa al-Tawzi, 1983).
- Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001).
- Amin Syukur, *Rasaionalisme dalam Tasawuf* (Semarang: Wali Songgo, 1994).
- Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1996).
- H.A.R.Gibb, *Islam dalam Lintasan sejarah*, terj. Abbasalamah (Jakarta: Bharata, 1964).
- Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta : UI Press, 1973)



- J.Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (London: Oxford University Press, 1973).
- Kausar Azhari,Noer, *Ibn ʿArabi Wahdatul Wujud dalam perdebatan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).
- M.M.Syarif, *History of Muslim Philosophy*, Vol.II Otto Harraspwizt, Wiesbaden, 1963).
- Margareth Smith, *Rabi'ah The Mystic her Fellow-saint in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Musthafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979).
- Qamar Kailani, *fi al-Tasawwuf al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969).
- Qasîm Ghani, *Tarîkh al-Tasawwuf fî al-Islâm* (Mesir : Maktabat al-Nahdat al-Misriyyat, t.t)
- R.A.Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Riudlege Kegan Paul Ltd, 1969).
- Rosihan Anwar dan Mukhtar Salihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2004).
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya di Dunia Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1996) .
- Tajuddin al-Subki, *Thabaqat al-Syafi'iyat*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubbani, tt),
- Taufik at-Tha'wil, *Al-Tanabu bi al-Ghayb ʿinda Mufakkiri al-ʿIrâq* (Mesir: Dâr al-Ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah, 1387 H).



Tim Penyusun Naskah Teks Book, *Pengantar Ilmu tasawuf*,
(Medan: Proyek PPTA/IAIN Sumatra Utara , 1981).





BAB V

JALAN MENUJU TUHAN : MAQAMAT DAN AHWAL

Formulasi konsep-konsep dalam dunia tasawuf mulai nampak sejak abad ke-3 dan ke-4 H. Ini diawali dengan semakin banyaknya orang yang mempraktikkan jalan sufi yang di dalamnya mereka mendapat pengalaman keagamaan (*religious experience*) yang beraneka ragam. Pengalaman keagamaan itu bahkan ada yang dinilai telah keluar dari ortodoksi Islam oleh para ulama-biasanya terdiri dari kalangan ahli fiqih. Dari sinilah kemudian muncul —perdebatan‖ bahkan —pertentangan‖ antara sufisme dan syariah yang dalam sejarahnya Islam selain telah menghabiskan energi para ulama untuk mendamaikannya.

Berkaitan dengan pengalaman keagamaan yang diperoleh kaum sufi dan upaya untuk mendamaikan pertentangan antara sufisme dan syariah itulah kemudian dalam literatur sufi muncul konsep-konsep *maqamat* dan *ahwal*. Sebab, dalam konteks seperti itu tasawuf tidak bisa tinggal puas dengan kesalehan asketis dan seruan cintanya terus-menerus. Sekali pandangan umumnya telah memperoleh pengikut dan di antara pengikutnya terdapat kalangan ortodoksi yang terpandang, segera ia mengembangkan metodologi —jalan batin‖ atau jalan spiritual menuju Tuhan. Namun, lebih dari sekedar mendamaikan antara sufisme dan syariah, kemunculan konsep-konsep d



dalam tasawuf juga dipicu oleh tuduhan kalangan ulama atas klaim-klaim kaum sufi. Para ulama berpendapat bahwa kalau klaim-klaim kaum sufi seluruhnya diakui, maka akan timbul kekacauan spiritual karena tidak mungkinnya mengatur, mengontrol, bahkan meramalkan jalannya —kehidupan spiritual— itu. Dzunnun al-Misri (w. 245/859), misalnya, yang pada umumnya dianggap telah berjasa oleh kaum sufi atas usahanya mengklasifikasikan tahap-tahap perkembangan spiritual, benar-benar telah dituduh menyelewengkan ajaran agama di Bagdad pada 240 H./854 M. Selain itu—yang lebih penting lagi—kaum sufi sendiri tampaknya memang merasa perlu untuk mengembangkan suatu metode kontrol dan kritik untuk membakukan dan sejauh mungkin mengobjektifkan pengalaman-pengalaman mereka.

Dengan arah dan motivasi seperti itulah kemudian di kalangan kaum sufi dikenal tahapan-tahapan atau —station-station— (*maqamat*) jalan sufi. Selain itu, dari kandungan *maqamat* itu juga diperinci lagi sebuah teori tentang —keadaan-keadaan— (*ahwal*) yang meminjam istilah Rahman—bersifat *psiko-gnostik*.¹²² Pada umumnya isi *maqamat* itu dinyatakan dalam terminologi yang sepenuhnya dipinjam dari Alquran, seperti *tobat*, *sabar*, *syukur*, dan sebagainya.

¹²² Rahman, *Islam*, Terjemahan oleh Ahsin Muhammad dari Pustaka, 1984), hal. 195.



A. Pengertian Maqamat

—*Maqamat dan Ahwal* adalah dua kata kunci yang menjadi *icon* untuk dapat mengakses lebih khusus ke dalam inti dari sufisme, yang pertama berupa tahapan-tahapan yang mesti dilalui oleh calon sufi untuk mencapai tujuan tertinggi, berada sedekat-dekatnya dengan Tuhan, dan yang kedua merupakan pengalaman mental sufi ketika menjelajah *maqamat*. Dua kata *‘maqamat dan ahwal’* dapat diibaratkan sebagai dua sisi mata uang yang selalu berpasangan. Namun urutannya tidak selalu sama antara sufi satu dengan yang lainnya. *Maqamat* adalah bentuk jamak dari kata *maqam*, yang secara terminologi berarti tingkatan, posisi, stasiun, lokasi. Secara terminologi *Maqamat* bermakna kedudukan spiritual atau *Maqamat* adalah stasiun-stasiun yang harus dilewati oleh para pejalan spiritual (salik) sebelum bisa mencapai ujung perjalanan¹²³. Istilah *Maqamat* sebenarnya dipahami berbeda oleh para sufi. Secara terminologis kata *maqam* dapat ditelusuri pengertiannya dari pendapat para sufi, yang masing-masing pendapatnya berbeda satu sama lain secara bahasa. Namun, secara substansi memiliki pemahaman yang hampir sama.

Menurut al-Qusyairi (w. 465 H) *maqam* adalah tahapan *adab* (etika) seorang hamba dalam rangka *wushul* (sampai)

¹²³Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, (Cet. II; Mizan: Bandung), 2006, hal. 133.



kepadaNya dengan berbagai upaya, diwujudkan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas. Adapun pengertian *maqam* dalam pandangan al-Sarraji (w. 378 H) yaitu kedudukan atau tingkatan seorang hamba dihadapan Allah yang diperoleh melalui serangkaian pengabdian (ibadah), kesungguhan melawan hawa nafsu dan penyakit-penyakit hati (mujahadah), latihan-latihan spiritual (riyadhah) dan mengarahkan segenap jiwa raga sematamata kepada Allah.

Semakna dengan al-Qusyairi, al-Hujwiri (w. 465 H) menyatakan bahwa *maqam* adalah keberadaan seseorang di jalan Allah yang dipenuhi olehnya kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan *maqam* itu serta menjaganya hingga ia mencapai kesempurnaannya. Jika diperhatikan beberapa pendapat sufi diatas maka secara terminologis kesemuanya sepakat memahami *Maqamat* bermakna kedudukan seorang pejalan spiritual di hadapan Allah yang diperoleh melalui kerja keras beribadah, bersungguh-sungguh melawan hawa nafsu dan latihan-latihan spiritual sehingga pada akhirnya ia dapat mencapai kesempurnaan¹²⁴. Bentuk *maqamat* adalah pengalaman-pengalaman yang dirasakan dan diperoleh seorang sufi melalui usaha-usaha tertentu; jalan panjang berisi tingkatan-tingkatan yang harus ditempuh oleh seorang sufi agar berada sedekat mungkin dengan Allah. Tasawuf memang bertujuan agar manusia

al. 131.



(sufi) memperoleh hubungan langsung dengan Allah sehingga ia menyadari benar bahwa dirinya berada sedekat-dekatnya dengan Allah. Namun, seorang sufi tidak dapat begitu saja dekat dengan Allah. Ia harus menempuh jalan panjang yang berisi tingkatantingkatan (*stages* atau *stations*). Jumlah *maqam* yang harus dilalui oleh seorang sufi ternyata bersifat relatif. Artinya, antara satu sufi dengan yang lain mempunyai jumlah *maqam* yang berbeda. Ini merupakan sesuatu yang wajar mengingat *maqamat* itu terkait erat dengan pengalaman sufi itu sendiri.

Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 750 H) berpendapat bahwa Maqamat terbagi kepada tiga tahapan. Yang pertama adalah kesadaran (*yaqzah*), kedua adalah tafkir (berpikir) dan yang ketiga adalah musyahadah. Sedangkan menurut al-Sarraj Maqamat terdiri dari tujuh tingkatan yaitu taubat, wara', zuhd, faqr, shabr, tawakkal dan ridha¹²⁵. Al Ghazali dalam kitab *Ihya Ulumudin* membuat sistematika maqamat dengan taubat - sabar - faqir - zuhud - tawakal - mahabah - ma'rifat dan ridha. At Thusi menjelaskan maqamat sebagai berikut : Al Taubat - Wara - Zuhud - faqir - sabar - ridha - tawakal - ma'rifat. Al Kalabadhi (w. 990/5) didalam kitabnya —*Al taaruf Li Madzhab Ahl Tasawuf* menjelaskan ada sekitar 10 maqamat : Taubat - zuhud - sabar -

¹²⁵Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai KesendirianNya: Mengurai Maqamat dan Ahwal Dalam Tradisi Sufi*, (Cet. I; Prenada Media: Jakarta), 2005, hal. 44.



faqir - dipercaya - tawadhu (rendah hati) - tawakal - ridho - mahabbah (cinta) -dan ma'rifat.

Jika kembali kepada sejarah, sebenarnya konsep tentang Maqamat dan ahwal telah ada pada masa-masa awal Islam. Tokoh pertama yang berbicara tentang konsep ini adalah Ali Ibn Abi Thalib. Ketika ia ditanya tentang iman ia menjawab bahwa iman dibangun atas empat hal: kesabaran, keyakinan, keadilan dan perjuangan. Akan tetapi, macam-macam maqamat yang akan dijadikan acuan dalam bahasan ini lebih mengarah pada konsep al-Sarraj.

B. Maqamat

Sebagaimana telah disebutkan diatas tingkatan-tingkatan (Maqamat) yang harus dilalui oleh seorang salik menurut masing-masing ahli sufi terdiri dari beberapa tahapan. Masing-masing ketujuh maqam ini mengarah ke peningkatan secara tertib dari satu maqam ke maqam berikutnya. Dan pada puncaknya akan tercapailah pembebasan hati dari segala ikatan dunia¹²⁶. Adapun maqamat yang dimaksud diantaranya sebagai berikut:

1. Taubat

Dalam beberapa literatur ahli sufi ditemukan bahwa maqam pertama yang harus ditempuh oleh salik adalah taubat dan

¹²⁶Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Cet. II; Pustaka: Jakarta), 1997, hal. 49.



mayoritas ahli sufi sepakat dengan hal ini. Beberapa diantara mereka memandang bahwa taubat merupakan awal semua maqamat yang kedudukannya laksana pondasi sebuah bangunan. Tanpa pondasi bangunan tidak dapat berdiri dan tanpa taubat seseorang tidak akan dapat menyucikan jiwanya dan tidak akan dapat dekat dengan Allah. Dalam ajaran tasawuf konsep taubat dikembangkan dan memiliki berbagai macam pengertian. Secara literal taubat berarti —kembali. Dalam perspektif tasawuf, taubat berarti kembali dari perbuatan-perbuatan yang menyimpang, berjanji untuk tidak mengulanginya lagi dan kembali kepada Allah. Menurut para sufi dosa merupakan pemisah antara seorang hamba dan Allah karena dosa adalah sesuatu yang kotor, sedangkan Allah Maha Suci dan menyukai orang suci. Karena itu, jika seseorang ingin berada sedekat mungkin dengan Allah ia harus membersihkan diri dari segala macam dosa dengan jalan tobat. Tobat ini merupakan tobat yang sebenarnya, yang tidak melakukan dosa lagi. Bahkan lebih jauh lagi kaum sufi memahami tobat dengan lupa pada segala hal kecuali Allah. Tobat tidak dapat dilakukan hanya sekali, tetapi harus berkali-kali. Dalam hal ini Dzu al-Nun al-Mishry membagi taubat pada dua bagian yaitu taubatnya orang awam dan orang khawas. Ia mengatakan:

خَفِئًا ۖ صَاخًا خَيْرٌ قَرًا ۖ ۖ أَعَا خَيْرٌ



Lebih lanjut al-Daqqaq membagi taubat dalam tiga tahap. Tahap pertama yaitu taubat kemudian inabah (kembali) dan tahap terakhir yaitu awbah. Menurut al-Sarraj tobat terbagi pada beberapa bagian. Pertama, taubatnya orang-orang yang berkehendak (Muridin), muta'arridhin, thalibin dan *qashidin*. Kedua, taubatnya ahli haqiqat (kaum *khawwas*). Pada bagian ini para ahli haqiqat tidak ingat lagi akan dosa-dosa mereka karena keagungan Allah telah memenuhi hati mereka dan mereka senantiasa berzikir kepadaNya. Ketiga, taubat ahli ma'rifat (*khusus al-khusus*). Adapun taubatnya ahli ma'rifat yaitu berpaling dari segala sesuatu selain Allah.

2. wara'

kata wara' secara etimologi mengarah pada kata *فَتَا ضَبْجُمْلًا* yang berarti menghindari atau menjauhkan diri¹²⁷. Dalam perspektif tasawuf wara' bermakna menahan diri hal-hal yang sia-sia, yang haram dan hal-hal yang meragukan (*syubhat*). Hal ini sejalan dengan hadits nabi:

عَ شَغْ ثَا بُنْذَحْ أُبْل نَحْ شَا عَ سَنَبْغُ أَ شَصْ ثَ نَحْ بُنْذَحْ
عَ خُ عَ ثَا عَ شَضْضَا عَ حَشَلْ عَ عَاصِلَا عَ خَعْبَعْ ثَ اللّٰهْ ذَجْعْ ثَ اَعَا
لَا بَ وَشَرَّ عَشَا لَا عَا عَجَّ عَ اَعْ اَعْ اللّٰهْ اَصْ اللّٰهْ يَحْسُ يَبْلُ يَبْلُ حَشْ شَا
عَا ١٢٨

¹²⁷Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya, *Maqayis alLughah*, Beirut: Dar al-Fikr, Juz VI, hal. 75.

s diatas diriwayatkan oleh Imam Turmudzi dengan sanad Turmudzi hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik, Ibn



—Diantara (tanda) kebaikan ke-Islaman seseorang ialah meninggalkan sesuatu yang tidak penting baginya.

Adapun makna wara‘ secara rinci adalah meninggalkan segala hal yang tidak bermanfaat berupa ucapan, penglihatan, pendengaran, perbuatan, ide atau aktivitas lain yang dilakukan seorang muslim¹²⁹. Seorang salik hendaknya tidak hidup secara sembarangan, ia harus menjaga tingkah lakunya, berhati-hati jika berbicara dan memilih makanan dan minuman yang dikonsumsi.

3. Zuhud

Kata zuhud banyak dijelaskan maknanya dalam berbagai literatur ilmu tasawuf. Karena zuhud merupakan salah satu persyaratan yang dimiliki oleh seorang sufi untuk mencapai langkah tertinggi dalam spiritualnya. Diantara makna kata zuhud adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh imam al-Gazali —mengurangi keinginan kepada dunia dan menjauh darinya dengan penuh kesadaran, adapula yang mendefinisikannya dengan makna —berpalingnya hati dari kesenangan dunia dan tidak menginginkannya¹³⁰, —kedudukan mulia yang merupakan

Majah dan Imam Ahmad. (Abu Isa Muhammad Ibn Isa Ibn Saurah alTurmudzi, *Sunan al Turmudzi*, Beirut: Dar al Fikr, 1994), bab خُتُّ الْوَرِّ ٥٥٠ ف. طَبَا بَثْ هَج. Juz VIII, hal. 294.

¹²⁹Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai KesendirianNya: Mengurai Maqamat dan Ahwal Dalam Tradisi Sufi*, Op. Cit, hal. 52.

¹³⁰Syekh Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif.*, (ter. Edisi Indonesia Oleh Ilma Nugraha ni Ismail), Pustaka Hidayah 1998hal. 163



dasar bagi keadaan yang diridhail, serta —martabat tinggi yang merupakan langkah pertama bagi *salik* yang berkonsentrasi, ridha, dan tawakal kepada Allah SWTl. Menurut Haidar Bagir konsep zuhud diidentikkan dengan asketisme¹³¹ yang dapat melahirkan konsep lain yaitu *faqr*. Menurut Abu Bakr Muhammad al- Warraq (w. 290/903 M) kata zuhud mengandung tiga hal yang mesti ditinggalkan yaitu huruf *z* berarti zinah (perhiasan atau kehormatan), huruf *h* berarti hawa (keinginan), dan *d* menunjuk kepada dunia (materi). Dalam perspektif tasawuf, zuhud diartikan dengan kebencian hati terhadap hal ihwal keduniaan padahal terdapat kesempatan untuk meraihnya hanya karena semata-mata taat dan mengharapkan ridha Allah SWT.

Menurut Syaikh Syihabuddin ada tiga jenis kezuhudan yaitu :*pertama*, Kezuhudan orang-orang awam dalam peringkat pertama. *Kedua*, kezuhudan orang-orang khusus (kezuhudan dalam kezuhudan).Hal ini berarti berubahnya kegembiraan yang merupakan hasil daripada zuhud hanyalah kegembiraan akhirat, sehingga nafsunya benar-benar hanya dipenuhi dengan akhirat.*Ketiga*, Kezuhudan orang-orang khusus dikalangan kaum khusus.Dalam peringkat ketiga ini adalah kezuhudan bersama

¹³¹ Asketisme pada mulanya merupakan suatu sikap biarawan atau rahib-rahib yang menghindari kehidupan dunia dengan harapan bisa menyucikan diri agar dapat bertemu dengan Tuhan. Lihat Haidar Bagir. Buku Saku hal. 105



Allah. Hal ini hanyalah dikhususkan bagi para Nabi dan manusia suci. Mereka telah merasa fana' sehingga kehendaknya adalah kehendak Allah. Sedangkan menurut al-Sarraj ada tiga kelompok zuhud :

- a. Kelompok pemula (*mubtadiin*), mereka adalah orang-orang yang kosong tangannya dari harta milik, dan juga kosong kalbunya.
- b. Kelompok para ahli hakikat tentang zuhud (*mutahaqqiqun fi al-zuhd*). Kelompok ini dinyatakan sebagai orang-orang yang meninggalkan kesenangan-kesenangan jiwa dari apa-apa yang ada di dunia ini, baik itu berupa pujian dan penghormatan dari manusia.
- c. Kelompok yang mengetahui dan meyakini bahwa apapun yang ada di dunia ini adalah halal bagi mereka, namun yakin bahwa harta milik tidak membuat mereka jauh dari Allah dan tidak mengurangi sedikitpun kedudukan mereka, semuanya semata-mata karena Allah.

4. Faqr

Faqr bermakna senantiasa merasa butuh kepada Allah. Sikap faqr sangat erat hubungannya dengan sikap zuhud. Jika zuhud bermakna meninggalkan atau menjauhi keinginan terhadap hal-hal yang bersifat materi (keduniaan) yang sangat diinginkan maka faqr berarti mengosongkan hati dari ikatan dan



keinginan terhadap apa saja selain Allah, kebutuhannya yang hakiki hanya kepada Allah semata.

Orang yang faqr bukan berarti tidak memiliki apa-apa, namun orang faqir adalah orang yang kaya akan dengan Allah semata, orang yang hanya memperkaya rohaninya dengan Allah. Orang yang bersikap faqr berarti telah membebaskan rohaninya dari ketergantungan kepada makhluk untuk memenuhi hajat hidupnya. Ali Uthman al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjub*, mengutip seorang sufi yang mengatakan —Faqir bukan orang yang tak punya rezeki/penghasilan, melainkan yang pembawaan dirinya hampa dari nafsu rendah. Dia juga mengutip perkataan Syekh Ruwaym bahwa —Ciri faqir ialah hatinya terlindung dari kepentingan diri, dan jiwanya terjaga dari kecemasan serta tetap melaksanakan kewajiban agama.¶

5. Sabr

Sabar secara etimologi berarti tabah hati. Dalam *Mu'jam Maqayis al-Lughah* disebutkan bahwa kata sabar memiliki tiga arti yaitu menahan, sesuatu yang paling tinggi dan jenis bebatuan¹³². Sabar menurut terminologi adalah menahan jiwa dari segala apa tidak disukai baik itu berupa kesenangan dan larangan untuk mendapatkan ridha Allah. Dalam perspektif tasawuf sabar berarti menjaga menjaga adab pada musibah yang menimpanya,

¹³² al-Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis*: Dar al-Fikr. Juz I, hal. 329.



selalu tabah dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi segala laranganNya serta tabah menghadapi segala peristiwa. Sabar merupakan kunci sukses orang beriman. Sabar itu seperdua dari iman karena iman terdiri dari dua bagian. Setengahnya adalah sabar dan setengahnya lagi syukur baik itu ketika bahagia maupun dalam keadaan susah¹³³. Makna sabar menurut ahli sufi pada dasarnya sama yaitu sikap menahan diri terhadap apa yang menyimpannya.

Menurut al-Sarraj sabar terbagi atas tiga macam yaitu: orang yang berjuang untuk sabar, orang yang sabar dan orang yang sangat sabar.

6. Tawakkal

Tawakkal bermakna *berserah diri*. Tawakkal dalam tasawuf dijadikan wasilah untuk memalingkan dan menyucikan hati manusia agar tidak terikat dan tidak ingin dan memikirkan keduniaan serta apa saja selain Allah. Pada dasarnya makna atau konsep tawakkal dalam dunia tasawuf berbeda dengan konsep agama. Tawakkal menurut para sufi bersifat fatalis, menggantungkan segala sesuatu pada takdir dan kehendak Allah. Syekh Abdul Qadir Jailany menyebut dalam kitabnya bahwa semua yang menjadi ketentuan Tuhan sempurna adanya, sungguh

¹³³Hal tersebut sejalan dengan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Suhaib:

إِنِّي وََوُؤُ لَا ذِحْلًا نَارَ ظَا شِخٍ وَوُؤُ شَأْ إِوَا شِلَا بَجْجَعُ عِ عِ اللّٰهُ صِص اللّٰهُ يَعْصِ يِبِلْ
صِصْ عِشْطُ زُتْبِصَا إِوَا شِخٍ وَوُؤُ شَأْ عِشْطُ زُتْبِصَا



sesuatu yang agung dan istimewa, maksudnya bahwa siapa yang mendapat kehormatan dengan ridha berarti ia telah disambut dengan sambutan paling sempurna dan dihormati dengan penghormatan tertinggi. Dalam kitabnya *al-Luma'* al-sarraj lebih lanjut mengemukakan bahwa makam ridha adalah makam terakhir dari seluruh rangkaian maqamat. Imam al-Gazali mengatakan bahwa hakikat ridha adalah tatkala hati senantiasa dalam keadaan sibuk mengingatnya. Berdasarkan pernyataan tersebut dapat dipahami bahwa seluruh aktivitas kehidupan manusia hendaknya selalu berada dalam kerangka mencari keridhaan Allah.

C. Ahwal

Ahwal adalah bentuk jamak dari *_hal'* yang biasanya diartikan sebagai keadaan mental (mental states) yang dialami oleh para sufi di sela-sela perjalanan spiritualnya¹³⁷. Ibn Arabi menyebut hal sebagai setiap sifat yang dimiliki seorang salik pada suatu waktu dan tidak pada waktu yang lain, seperti kemabukan dan fana'. Eksistensinya bergantung pada sebuah kondisi. Ia akan sirna manakala kondisi tersebut tidak lagi ada. Hal tidak dapat dilihat dilihat tetapi dapat dipahami dan dirasakan

¹³⁷Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, Loc. Cit, hal. 133.



oleh orang yang mengalaminya dan karenanya sulit dilukiskan dengan ungkapan kata¹³⁸.

Telah disebutkan diatas bahwa penjelasan mengenai perbedaan maqamat dan hal membingungkan karena definisi dari masing-masing tokoh tasawuf berbeda tetapi umumnya yang dipakai sebagai berikut: Maqamat adalah perjalanan spiritual yang diperjuangkan oleh para sufi untuk memperolehnya. Perjuangan ini pada hakikatnya merupakan perjuangan spiritual yang panjang dan melelahkan untuk melawan hawa nafsu termasuk ego manusia yang dipandang sebagai berhala besar dan merupakan kendala untuk menuju Tuhan. Didalam kenyataannya para Salik memang untuk berpindah dari satu maqam ke maqam lain memerlukan waktu berbilang tahun, sedangkan —ahwall sering diperoleh secara spontan sebagai hadiah dari Tuhan. Lebih lanjut kaum sufi mengatakan bahwa hal adalah anugerah dan maqam adalah perolehan (kasb). Tidak ada maqam yang tidak dimasuki hal dan tidak ada hal yang terpisah dari maqam¹³⁹.

Beberapa ulama mengatakan bahwa hal adalah sesuatu yang tidak diam dan tidak mengikat (dinamis). Al-Gazali dalam memberi pandangan yang menyatakan bahwa apabila seseorang telah mantap dan tetap dalam suatu maqam, ia akan memperoleh

¹³⁸ Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 2005, hal. 287.

¹³⁹ buddin Umar Suhrahwardi, *„Awarif al-Ma‘arif*, Op. Cit, hal.



suatu perasaan tertentu dan itulah hal. Mengenai hal ini ia juga memberi contoh tentang warna kuning yang dapat dibagi menjadi dua bagian, ada warna kuning yang tetap seperti warna kuning pada emas dan warna kuning yang dapat berubah seperti pada sakit kuning. Seperti itulah kondisi atau hal seseorang. Kondisi atau sifat yang tetap dinamakan *maqam* sedangkan yang sifatnya berubah dinamakan *hal*. Menurut Syihabuddin Suhrawardi seseorang tidak mungkin naik ke *maqam* yang lebih tinggi sebelum memperbaiki *maqam* sebelumnya. Namun, sebelum beranjak naik, dari *maqam* yang lebih tinggi turunlah *hal* yang dengan itu *maqam*nya menjadi kenyataan¹⁴⁰. Oleh karena itu, kenaikan seorang salik dari satu *maqam* ke *maqam* berikutnya disebabkan oleh kekuasaan Allah dan anugerahNya, bukan disebabkan oleh usahanya sendiri. pernyataan diatas memberikan pemahaman bahwa *maqam* bersifat lebih permanent keberadaannya pada diri sang salik daripada *hal*. Selain itu, *maqamat* lebih merupakan hasil upaya aktif para salik, sedangkan *ahwal* merupakan anugerah atau uluran Allah yang sifatnya pasif.

Sebagaimana halnya dengan *maqam*, *hal* juga terdiri dari beberapa macam. Namun, konsep pembagian atau formulasi serta jumlah *hal* berbeda-beda dikalangan ahli sufi. Diantara macammacam *hal* yaitu; *muraqabah*, *khauf*, *raja'*, *syauq*, *Mahabbah*, *tuma'ninah*, *musyahadah*, *yaqin*.

¹⁴⁰*Ibid*, hal. 111.



a. Muraqabah

Secara etimologi muraqabah berarti menjaga atau mengamati tujuan. Adapun secara terminologi muraqabah adalah salah satu sikap mental yang mengandung pengertian adanya kesadaran diri bahwa ia selalu berhadapan dengan Allah dan merasa diri diawasi oleh penciptanya¹⁴¹. Pengertian tersebut sejalan dengan pandangan al-Qusyairi bahwa muraqabah adalah keadaan mawas diri kepada Allah dan mawas diri juga berarti adanya kesadaran sang hamba bahwa Allah senantiasa melihat dirinya.

b. Khauf.

Menurut al-Qusyairi, takut kepada Allah berarti takut terhadap hukumnya. Al-khauf adalah suatu sikap mental merasa takut kepada Allah karena kurang sempurna pengabdian atau rasa takut dan khawatir jangan sampai Allah merasa tidak senang kepadanya. Ibn Qayyim memandang khauf sebagai perasaan bersalah dalam setiap tarikan nafas. Perasaan bersalah dan adanya ketakutan dalam hati inilah yang menyebabkan orang lari menuju Allah.

c. Raja‘

Raja‘ bermakna harapan. Al-Gazali memandang raja‘ sebagai senangnya hati karena menunggu sang kekasih datang

¹⁴¹ *Encyclopedia of Islam, Op. Cit*, hal. 287.



kepadanya. Sedangkan menurut al-Qusyairi raja‘ adalah keterpautan hati kepada sesuatu yang diinginkannya terjadi di masa akan datang. Sementara itu, Abu Bakar al-Warraq menerangkan bahwa raja‘ adalah kesenangan dari Allah bagi hati orang-orang yang takut, jika tidak karena itu akan binasalah diri mereka dan hilanglah akal mereka. Dari beberapa pendapat yang dikemukakan ahli sufi diatas dapat dipahami bahwa raja‘ adalah sikap optimis dalam memperoleh karunia dan nikmat Allah SWT yang disediakan bagi hambaNya yang saleh dan dalam dirinya timbul rasa optimis yang besar untuk melakukan berbagai amal terpuji dan menjauhi perbuatan yang buruk dan keji.

d. Syauq.

Syauq bermakna lepasnya jiwa dan bergelornya cinta. Para ahli sufi menyatakan bahwa syauq merupakan bagian dari mahabbah. Sehingga pengertian syauq dalam tasawuf adalah suasana kejiwaan yang menyertai mahabbah. Rasa rindu ini memancar dari kalbu karena gelora cinta yang murni. Untuk menimbulkan rasa rindu kepada Allah maka seorang salik terlebih dahulu harus memiliki pengetahuan dan pengenalan terhadap Allah. Jika pengetahuan dan pengenalan terhadap Allah telah mendalam, maka hal tersebut akan menimbulkan rasa senang dan gairah. Rasa senang akan menimbulkan cinta dan akan tumbuh rasa rindu, rasa rindu untuk selalu bertemu dan bersama Allah.



e. Mahabbah

Cinta (mahabbah) adalah pijakan atau dasar bagi kemuliaan *hal*. Seperti halnya taubat yang menjadi dasar bagi kemuliaan *maqam*¹⁴². Al-Junaid menyebut mahabbah sebagai suatu kecenderungan hati. Artinya, hati seseorang cenderung kepada Allah dan kepada segala sesuatu yang datang dariNya tanpa usaha. Adapun dasar paham mahabbah antara lain dalam firman Allah:

—Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya, yang bersikap lemah Lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui. ¹⁴³

¹⁴² Syihabuddin Umar Suhrahwardi, *_Awarif al-Ma'arif*, Op. Cit, hal.

al-Maidah : 54



—Katakanlah: —Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.‖ Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.‖¹⁴⁴

Adapun tanda-tanda mahabbah menurut Suhrawardi yaitu;

1) di dalam hati sang pencinta tidak ada kecintaan pada dunia dan akhirat nanti. 2) ia tidak boleh cenderung pada keindahan atau kecantikan lain yang mungkin terlihat olehnya atau mengalihkan pandangannya dari keindahan Allah. 3) ia mesti lebih mencintai sarana untuk bersatu dengan kekasih dan tunduk. 4) karena dipenuhi dan dibakar cinta, ia mestilah menyebut-nyebut nama Allah tanpa lelah. 5) Ia harus mengabdikan kepada Allah dan tidak menentang perintahNya. 6) apapun pilihannya pandangannya selalu mengharapkan keridhaan Allah. 7) menyaksikan Allah dan bersatu denganNya tidak harus mengurangi kadar cinta dalam dirinya. Dalam dirinya harus bangkit sifat syauq, dan ketakjuban.

Tokoh utama paham mahabbah adalah Rabi‘ah al-Adawiyah (95 H-185 H).Menurutnya, cinta kepada Allah merupakan cetusan dari perasaan cinta dan rindu yang mendalam kepada Allah.Konsep mahabbahnya banyak tertuang dalam syair-syairnya.

f. Tuma‘ninah

¹⁴⁴Q. S. Ali Imran : 31.



Secara bahasa *tuma'ninah* berarti tenang dan tentram. Tidak ada rasa was-was atau khawatir, tak ada yang dapat mengganggu perasaan dan pikiran karena ia telah mencapai tingkat kebersihan jiwa yang paling tinggi. Menurut al-Sarraj *tuma'ninah* sang hamba berarti kuat akalanya, kuat imannya, dalam ilmunya dan bersih ingatannya. Seseorang yang telah mendapatkan *hal* ini sudah dapat berkomunikasi langsung dengan Allah SWT.

g. Musyahadah

Dalam perspektif tasawuf *musyahadah* berarti melihat Tuhan dengan mata hati, tanpa keraguan sedikitpun, bagaikan melihat dengan mata kepala. Hal ini berarti dalam dunia tasawuf seorang sufi dalam keadaan tertentu akan dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya. Musyahadah dapat dikatakan merupakan tujuan akhir dari tasawuf, yakni menemukan puncak pengalaman rohani kedekatan hamba dengan Allah. Dalam pandangan al-Makki, *musyahadah* juga berarti bertambahnya keyakinan yang kemudian bersinar terang karena mampu menyingkap yang hadir (di dalam hati). Seorang sufi yang telah berada dalam *hal musyahadah* merasa seolah-olah tidak ada lagi tabir yang mengantarainya dengan Tuhannya sehingga tersingkaplah segala rahasia yang ada pada Allah.

h. Yaqin



Al-yaqin berarti perpaduan antara pengetahuan yang luas serta mendalam dan rasa cinta serta rindu yang mendalam pula sehingga tertanamlah dalam jiwanya perjumpaan secara langsung dengan Tuhannya. Dalam pandangan al-Junaid yaqin adalah tetapnya ilmu di dalam hati, ia tidak berbalik, tidak berpindah dan tidak berubah. Menurut al-Sarraj yaqin adalah fondasi dan sekaligus bagian akhir dari seluruh ahwal. Dapat juga dikatakan bahwa yaqin merupakan esensi seluruh *ahwal* .

RESPONSI:

1. Untuk sampai kepada Tuhan, seorang sufi harus melalui tangga, stages yang disebut maqam atau maqamat. Jelaskan pengertian ma qam dan mengapa tangga tersebut harus dilalui....?
2. Maqam yang paling awal adalah TAUBAT. Jelaskan apa yang disebut Taubat, dan bagaimana tata cara orang bertaubat....!
3. Jelaskan makna *al-shabr* dan *al-faqr*...!
4. Selain maqam, masih ada lagi istilah ahwal atau hal. Jelaskan istilah ahwal, dan apa perbedaannya dengan maqam....!
5. Sebutkan jenis-jenis ahwal dan artinya.





DAFTAR PUSTAKA

- Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya, *Maqayis al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.) Juz VI
- Abu Isa Muhammad Ibn Isa Ibn Saurah al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Beirut: Dar al Fikr, 1994), Juz VIII.
- Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005).
- Fazlur Rahman, *Islam*, Terjemahan oleh Ahsin Muhammad dari *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1984).
- Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, (Cet. II; Mizan: Bandung, 2006).
- Ibrahim Basyuniy, *Nasy'ah al-Taswuf al-Islamiy*, Dar al-Ma'arif: Mesir, 1119 H.
- Imam Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Juz I.
- Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai KesendirianNya: Mengurai Maqamat dan Ahwal Dalam Tradisi Sufi*, (Cet. I; Prenada Media: Jakarta, 2005).
- Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Cet. II; Raja Grafindo Persada: Jakarta, 1997).
- Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Rahasia Sufi Agung*, penerj. Abdul Madjid, (Cet. I; DIVA press: Yogyakarta, 2008),
- Syekh Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif.*, trans. Ilma Nugraha Ismail, (Bandung : Pustaka Hidayat, 1999).





BAB VII

MASUKNYA TASAWUF DI NUSANTARA

A. Teori Islamisasi Nusantara

Sebelum membicarakan tentang keberadaan tasawuf di Nusantara, terlebih dahulu perlu disorot tentang bagaimana cara masuknya Islam di Nusantara. Masuknya tasawuf di Nusantara (Indonesia) itu tidak terlepas dari pembicaraan proses islamisasi di Indonesia. Sejauh ini, ada beberapa teori yang digunakan oleh para ahli dalam melihat pendekatan yang digunakan oleh para penyebar agama Islam di Nusantara.

Berkenaan dengan —*siapa pelopor atau penyebar* pertama Islam di Nusantara terdapat beberapa pendapat diantara para sejahrawan. *Pertama*, teori yang mengatakan bahwa pelopor/penyebar Islam pertama adalah dari India. teori ini didasarkan pada asumsi kebudayaan India yang berakar dalam kehidupan masyarakat Nusantara dinilai sebagai kebudayaan pertama yang dikenal di Nusantara. Jauh sebelum cahaya Islam terpancar di Arab, hubungan perdagangan antara Nusantara dengan India diperkirakan sudah terjalin sejak abad ke-2 yang tercermin dalam agama Hindu. Hijrahnya orang-orang India ke Nusantara kerkelanjutan selama berabad-berabad hingga cahaya Islam terpancar di semanjung Arab. Islam kemudian datang dan dianut sebagian penduduk India. Sementara hijrah or



India tetap berlangsung sehingga ikut membawa Islam, untuk diperkenalkan kepada penduduk Nusantara. pendapat ini dianut oleh Snouck Hurgronje.

Kedua, teori yang mengatakan bahwa pelopor atau penyebar Islam pertama adalah dari Persia. Pendapat ini didasarkan pada kenyataan bahwa di Sumatera bagian Utara (Aceh) terdapat perkampungan Persia sejak abad ke-15 M.¹⁵⁴ Di pihak lain, Enclopedia Britanica menyebutkan sebuah perkampungan kecil Persia di Sumatera bagian selatan pada abad ke-17.¹⁵⁵ Ditambahkan pula laporan-laporan Cina yang menguatkan pandangan yang sama. Tak heran jika sebagian ilmuwan Barat kemudian menetapkan keberadaan dini orang-orang Persia di wilayah ini untuk tujuan dagang kemudian melakukan dakwah Islam, pada gilirannya menjadi dasar bagi asumsi bahwa pelopor dakwah pertama adalah orang-orang Persia. Marrison berpandangan bahwa adanya pengaruh Persia lainnya yang tercermin dalam menggunakan sebagian suku kata bahasa Persia yang berkaitan dengan kehidupan Istana dan raja-raja. Demikian pula halnya pada karya-karya kesusastraan dan cerita-cerita rakyat.

¹⁵⁴Bukhari Ibrahim, *Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Risalah al-Mu'tamar, 1971), hal.



Orientalis Drewes berpendapat dengan melakukan studi terhadap kesusastraan Indonesia memberikan kesan betapa segala sesuatu di Nusantara mempunyai hubungan dengan Arab. Akan tetapi terdapat data terakhir berindikasi kemungkinan afiliasi pelopor pertama dakwah tersebut ke Negeri Persia. Argumentasi lain ikut ditambahkan berupa adanya ulama Islam di kesultanan Islam Samudra Pasai, seperti al-Qadhi Amir Sayyid al-Syirazzi yang asli Persia. Ibn Batutah sempat menemui mereka pada saat kesempatan kunjungannya di kesultanan.¹⁵⁶ Kontribusi kaum muslimin Persia, menurut Alwi Shihab memang cukup besar dalam rangka mendorong gerakan dakwah Islam di Nusantara. Akan tetapi, kontribusi itu sendiri tidak terlepas dari kegiatan-kegiatan dakwah yang dilakukan orang-orang Arab di antara penduduk di wilayah ini, menyingkat Negeri Persia sudah menjadi bagian dari khilafah Islam sejak ekspansi Islam pada masa Amir al-Mu'minin Umar Ibn Khatab ra. Di luar negeri mereka, muslim Persia justru mempresentasikan peradaban Islam Arab, bukan peradaban Persia, terutama pada masa dinasti Abbasiyah, tidak ada alasan untuk memilah-milah peranan mereka dari kegiatan saudara-saudara mereka dari Arab yang menjadi tonggak kepemimpinan Islam pada masa itu.

¹⁵⁶Muhammad Said, *Aceh dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pustaka Merdeka 1970), hal. 48.



Ketiga, teori yang mengatakan bahwa pelopor Islam pertama adalah berasal dari Arab. Menurut Arnold, bahwa Islam datang dari Arab, para pedagang Arab membawa Islam ketika mereka menguasai perdagangan Barat-Timur semenjak awal abad ke-7 dan ke-8. Teori ini berdasarkan fakta yang disebutkan sebuah sumber Cina bahwa menjelang perempatan ketiga abad ke-7 seorang Arab pernah menjadi pemimpin pemukiman Arab Muslim. Di pesisir Barat Sumatra. Beberapa orang Arab ini melakukan kawin campur dengan penduduk pribumi sehingga kemudian membentuk sebuah komunitas Muslim yang para anggotanya, ungkap Arnold telah masuk Islam.¹⁵⁷

Teori yang mengatakan bahwa Islam dibawa dari tanah Arab diajukan tidak hanya oleh Arnold, tetapi oleh sejumlah ahli lainnya, seperti Keyzer, ia menganggap bahwa Islam di Nusantara berasal dari Mesir berdasarkan atas kesamaan mazhab Syafe'i. Teori ini juga dikemukakan oleh Neiman dan De Hollender bahwa Islam berasal dari Hadaramaut Yaman. Sementara itu Viet berpendapat bahwa hanya orang-orang Arab yang melakukan kawin campur dengan penduduk

¹⁵⁷ Arnold, untuk mendukung argumentasinya, ia mengutip —*New History of the Tang Dynasty (608-908)* yang melaporkan kehadiran Islam pada tahun 674. Lihat W.P. Groenereld —*Notes on the Soggo Sources* (London: Published Press, 1975), hal. 13-14.



pribumi yang berperan dalam penyebaran Islam di pemukiman baru Nusantara.¹⁵⁸

Sementara itu, Naquib al-Attas, banyak mengkritik terhadap teori-teori datangnya Islam ke Nusantara dari India.¹⁵⁹ Ia berpendapat bahwa sejak abad ke-17 semua bukti literatur keagamaan utama tidak mencatat satupun pengarang asal India, atau juga tidak ada karya orang India asli. Para pedagang yang dianggap oleh sarjana Barat sebagai —*orang India* atau menghasilkan karya-karya asli India, sebenarnya adalah orang Arab dan Persia. Seterusnya kebanyakan mereka yang dianggap orang Persia juga pada kenyataannya orang Arab, baik secara etnis maupun cultural. Nama-nama dan gelar para pembawa awal Islam ke Nusantara menunjukkan bahwa mereka adalah orang Arab atau Perisa-Arab, lebih jauh al-Attas mengatakan : —Benar bahwa beberapa karya tulis dalam bahasa India, tetapi mungkin aslinya berbahasa Arab atau Persia; atau bahkan mungkin juga sedikit yang berbahasa Turki atau Magribi; tetapi yang lebih penting kandungan keagamaan semua karya ini adalah bercorak Timur Tengah bukan India

Orang mungkin tidak setuju dengan kesimpulan al-Attas, namun untuk saat ini yang paling penting adalah ke asal-usul

¹⁵⁸ G.W.J. Drewes, *New Light on the Coming of Islam to Indonesia* (Amerika: Cambried Press, 1968), hal. 440.

¹⁵⁹ Hasjmi (ed), *Sejarah Masuk dan Berkembang Islam di Indonesia*, Edisi ke-2 (Bandung : al-Ma'arif, 1989), hal. 7.



Islam di Nusantara. Ini berarti ia mendukung hal yang dikemukakan oleh historiografi tradisional lokal tentang islamisasi Nusantara. Meskipun riwayat-riwayat yang tercakup dalam historiografi tradisional ini bercampur dengan mitos dan legenda¹⁶⁰ akan lebih bijak jika mereka diberi kesempatan untuk mengemukakan catatannya.

B. Pendekatan Islamisasi Nusantara.

Teori-teori tentang —*siapa penyebar* Islam pertama di Nusantara diketahui, maka pertanyaan berikutnya akan timbul, pendekatan apa yang digunakan oleh para penyebar Islam di Nusantara? Berkenaan dengan pendekatan yang digunakan oleh

¹⁶⁰ Dalam beberapa hal, sumber-sumber lokal menekankan pentingnya mimpi (*ru'yah*) dalam proses konversi menjadi Islam. Untuk diskusi tentang peran mimpi dalam masyarakat Muslim. Lihat G.e.Von Grunebaum & Roger Caillos, *The Dream and human Societies* (Los Angeles : University California Press, 1966. Mimpi juga penting untuk mengajak orang-orang Muslim mengikuti sufisme. Sejumlah contoh tentang hal itu bisa didapatkan di dalam karya A.J.Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (London: Raoutledge & Kegan Paul, 1966), hal. 66. Baca juga J.S.Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Orss, 1973), hal. 158-159. Ada diskusi yang menarik tentang pentingnya dongeng dan mitos sejarah sebagai sumber informasi perihal sejarah wilayah dan agama tertentu. Lihat Jan Vansina, *Oral Tradistion : a Study in Historical Methodology* (Chicago: Aldine, 19650, hal. 154-157. Ia menegaskan bahwa seluruh dongeng dan mitos sejarah merupakan tradisi resmi (*official tradistion*) masyarakat tertentu dengan tujuan mencatat sejarah mereka. Dongeng-dongeng sejarah itu dibacakan oleh para ahli pada kesempatan-kesempatan resmi dan disebarkan di dalam kelompok sosial tertentu. Dongeng-dongeng sejarah berguna sebagai sumber informasi tentang sejarah militer, politik, sosial, kelembagaan, dan hukum; dongeng-dongeng yang mendidik memberikan informasi tentang nilai-nilai. Mitos-mitos merupakan sumber yang sangat berharga.



para penyebar Islam di Nusantara, tampaknya ada beberapa pendekatan yang berkembang, diantaranya adalah :

Pertama, ada yang yang menyebutkan bahwa sejarah masuknya Islam di Nusantara adalah dengan pendekatan *ekonomi-bisnis* (perdagangan). Teori ini cukup beralasan karena sejak lama bangsa Indonesia sudah menjalin hubungan perdagangan dengan bangsa-bangsa Arab, Gujarat, Perisa dan Cina.

Kedua, dengan pendekatan politik (kekuasaan). Pendekatan ini yang dimaksud adalah upaya dakwah yang dilakukan para pedagang dan datang Muslim yang kemudian berhasil mengislamkan raja-raja dan pembesar Istana yang sebelumnya menganut agama Hindu atau Budda.¹⁶¹ Teori ini terus berlaku setelah terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, dimana setelah terbentuk salah satu kerajaan Muslim, kemudian berhasil mengislamkan kerajaan-kerajaan Nusantara.

Ketiga, pendekatan sufistik. Teori ini berlandaskan dengan fakta bahwa para penyebar Islam sesungguhnya adalah ulama-ulama yang sekaligus memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik. Mereka tampil sebagai ulama-ulama yang

¹⁶¹Misalnya bagaimana raja-raja Sriwijaya di Palembang, raja Majapahit di Jawa, raja Pejajaran di Jawa Barat, yang kemudian memeluk agama Islam dan meninggalkan agama Hindu atau Budda sebelumnya.



mempraktikan moral-moral ketasawufan, bahkan kerap kali membawa dan mempraktikan tarekat tertentu. Ulama-ulama tersebut tampil sebagai figur-figur sufi karismatik, berwibawa, arif, dan disertai sikap yang akomodatif terhadap budaya setempat. Kondisi ini membuat mereka dijadikan tempat bertanya dan tempat mengadukan persoalan penduduk setempat. Penampilan dan perilaku mereka sering dijadikan panutan masyarakat sekitar. Untuk itu, tanpa bermaksud menafikan dua pendekatan yang lain, menurut penulis maka pendekatan sufistik sangat layak untuk dipertimbangkan. Teori tentang sufistik ini dianut oleh A.H. Johns. Dalam teorinya A.H. Johns mengakui bahwa Islam datang ke Nusantara kecil sekali kemungkinannya dilakukan dengan pendekatan ekonomi-bisnis (perdagangan) Ia mengajukan teori bahwa para sufi pengembaralah yang kelihatannya lebih berhasil melakukan penyiaran Islam di kawasan ini.

Ketiga pendekatan tersebut, sangat menarik dengan pendekatan sufistik, yang dikemukakan oleh A.H. John yang mengatakan bahwa yang berperan penting terhadap masuknya Islam di Nusantara adalah dibawa oleh juru dakwah sufi, sehingga tidak berlebihan kiranya kalau penulis katakan tersebar luasnya Islam di Nusantara sebagian besar adalah karena jasa dan peran para sufi. Dasar pijakan yang dapat dijadikan adalah : *Pertama*, bahwa proses islamisasi di



Nusantara secara struktural telah dibentuk oleh dua komponen dan institusi yang saling melengkapi; (a) Kesulthanan dengan maritimnya di sepanjang Pantai Utara Jawa yang berusaha menaklukkan kerajaan-kerajaan pedalaman dan kelompok ulama Islam asing yang mengisi pos birokrasi dan memimpin upacara keagamaan pada kesultanan. Kenyataan ini dapat dilihat bagaimana peranan ulama dalam struktur kekuasaan kerajaan-kerajaan Islam di Aceh sampai pada masa Wali Sanga di Jawa. Kepemimpinan raja atau Sultan selalu didampingi dan didukung oleh kharisa ulama tasawuf¹⁶² (b) Para sufi dan guru mistik yang tertarik untuk pindah dari daerah pantai menuju pedalamaan Jawa untuk menyampaikan dakwahnya.¹⁶³ *Kedua,*

¹⁶²Di kawasan Sumatra saja setidaknya ada empat Sufi terkemuka, antara lain Hamzah Fansuri di Barus, kota kecil di pantai barat Sumatra di Utara Sibolga. Kawasan Aceh sebagai sentral Penyiaran islam yang awal di Nusantara, menjadi —*markasnya*|| ulama dan sufi besar pada masa kekuasaan Sulthan Alaauddin Ri'ayat Syah, Sulthan Iskandar muda sampai masa kekuasaan Sulthan Tajul Alam Syaifuddin Syah. Kemudian Syaikh Syamsuddin, murid Hamzah Fansuri. Abdurrauf Singkel dan Narrudin al-Ranniri. Kesemua sufi besar ini adalah penasihat utama para Sultan di masaanya. Daaan juga pada masa ini setidaknya ada tiga tarekat sufi yang berkembang di wilayah Nusantara, yakni Tarekat Qadriyah, Naqshabandiyah dan Sattariyah. Sedangkan di Jawa Wali Sanga bukan saja berperan sebagai penyiar Islam, tetapi mereka juga ikut berperan sebagai lewat pada pusat kekuasaan kesulthanan yang biasa disebut dengan —*Sunan*|| dari peran politik itu, mereka dapat meminjam kekuasaan Sultan dan kelompok-kelompok elit Kraton dalam menyebarkan dan memantapkan penghayatan Islam sesuai keyakinan sufisme yang mereka anut.

¹⁶³ Perkembangan Islam di Jawa selanjutnya, u oleh ulama yang diketahui dan dikenal dengan sebutan —*Wal*



dari sekian banyaknaskah-naskah lama yang berasal dari Sumatra, baik yang ditulis dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu, adalah berorientasi sufisme. Hal ini menunjukkan bahwa pengikut tasawuf menjadi unsur yang cukup dominan dalam masyarakat Nusantara pada masa itu.

Proses islamisasi yang dibawa oleh para sufi juru dakwah di Nusantara, cenderung melakukan —*sinkreisme*— dengan kebiasaan penduduk pribumi.¹⁶⁴ Ini dapat dikatakan bahwa Islam yang pertama kali masuk Nusantara adalah Islam dengan versi sufisme.¹⁶⁵ Kuatnya pengaruh sufisme pada masa itu disebabkan beberapa yaitu : *Pertama*, dakwah Islam mengalami kemunduran sejak abad ke 2 H dan baru aktif kembali sejak abad ke 7 (abad ke 13 M) berkat sumbangan dakwah para tasawuf dan ahli tarekat. *Kedua*, masuknya Islam ke Nusantara melalui hubungan dagang dengan India dan Persia, dua negara yang pengaruh Hindu dan mitismenya cukup kuat.

sebutan itu saja sudah cukup alasan untuk mengatakan, bahwa mereka itu, adalah penghayat tasawuf yang sudah samapai pada derajat wali. Bukti ini, diperkuat lagi oleh hikayat Jawa (babat Jawa) yang mengisahkan drama pertentangan antara Sunan Giri dan Sunan Kalijaga dengan Siti Jenar adalah petunjuk lain yang kuat bagaimana kehidupan tasawuf yang sudah berkembang pada masa itu. Lihat A.Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke-Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo, 2002), hal. 62.

¹⁶⁴ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Yayasann Obor, 1976), hal. 37.

¹⁶⁵ Victor Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam : Sejarah dan di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharuan di* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982), hal. 21.



Dengan kedua alasan itu, tampak bahwa pengaruh tasawuf sangat besar¹⁶⁶ berkenaan dengan hal itu, Deliar Noer menyatakan :

Pentingnya kedudukan mistik dalam Islam di Indonesia jangan dipandang remeh, terutama bila kita membicarakan Islam pada pertukaran abad yang lalu. Pantessime pun, sebuah ajaran yang sangat bertentangan dengan Islam, mendapat tanah yang subur dalam kehidupan rohaniah dan kehidupan emosional orang-orang Indonesia sejak Islam tiba di sini serta disebabkan pula oleh taabiat alam pikiran Indonesia dan pengaruh selama berabad-abad dari agama Hindu atau Budda.

Masuknya para guru sufi dan ahli mistik ke pedalaman Jawa menjelang dengan metode dakwah yang khas, yakni melakukan *sinkreisme* dengan kebiasaan penduduk peribumi seperti merubah pertapaan dan kependetaan orang Hindu Buddha dengan tata cara masyarakat Muslim,¹⁶⁷ semakin menguatkan ajaran tasawuf dan tarekat di pedesaan. Hal ini terlihat dari pemberian sebuah desa dari Sultan kepada seorang guru agama untuk dijadikan —*desa pendidikan*|| desa yang di-

¹⁶⁶ K.A. Steenbrink, *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 173.

¹⁶⁷ Deliar Noer, *The Modernist Muslim in Indonesia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), hal. 14.



mahardhika-kan untuk kepentingan pengislaman penduduk asli. Ini merupakan institusi dalam agama Hindu, yakni pendirian biara dalam penyebaran paham pada penduduk Dravida di India selatan.

Pengikut tasawuf biasanya membentuk sebuah ordo tertentu, yang dikenal sebagai —tarekat‖. Di Indonesia sendiri, terdapat tiga tarekat yang besar dan populer di kalangan masyarakat, yakni *Qadiriyyah*, *Naqsabandiyah*, *Syatarriyyah*.¹⁶⁸ Setiap tarekat memiliki jaringan yang sampai kepada Syaikh di Timur Tengah. Secara harfiah tarekat berarti —jalan‖ dalam hal ini adalah jalan bagi pengautnya untuk mendekatkan, bahkan meleburkan diri dengan Tuhan. Pada umumnya, para murid dari suatu tarekat terdiri dari orang yang telah memiliki sedikit pengetahuan tentang Islam.

Murid-murid ini tidak hanya terdiri dari kaum muda, tetapi juga kaum tua. Mereka tinggal di pusat latihan selama waktu tertentu atau berkunjung pada waktu-waktu tertentu ke pusat latihan. Hampir seluruh waktu diarahkan untuk melakukan dzikir (mengingat dan menyebut Allah) dan wirid (mengulang kalimat tertentu dengan jumlah bilangan tertentu). Dalam tarekat, kedudukan guru sangat penting, yaitu sebagai —perantar‖ yang menghubungkan murid dengan Tuhan.

¹⁶⁸ Martin Van Bruissen, *Kitab Kunning : Pesantren da Tarekat* (Bandung, 1995), hal. 185.



RESPONSI:

1. Ada beberapa teori orientalis tentang masuknya Islam ke Nusantara. Jelaskan teori-teori tersebut beserta para pencetusnya disertai argumennya...!
2. Bagaimana pandangan sarjana muslim terhadap teori orientalis tersebut....!
3. Faktor apa yang menyebabkan proses Islamisasi di Nusantara begitu mulus tanpa ada gejolak apapun....?
4. Jelaskan berbagai pendekatan yang memuluskan proses Islamisasi di Nusantara...!
5. Jelaskan sampai dimana signifikansi peran Walisongo dalam Islamisasi di Jawa..!



DAFTAR PUSTAKA

- A.J.Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (London: Raoutledge & Kegan Paul, 1966),
- A.Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke-Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo, 2002).
- Bukhari Ibrahim, *Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Risalah alMu'tamar, 1971).
- Deliar Noer, *The Modernist Muslim in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973).
- G.e.Von Grunebaum & Roger Caillos, *The Dream and human Societies* (Los Angles : University Calipornia Press, 1966.
- G.W.J. Drewes, *New Light on the Coming of Islam to Indonesia* (Amerika: Cambried Press, 1968).
- Hasjmi (ed), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Edisi ke-2 (Bandung : al-Ma'arif, 1989.
- Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Yayasanasn Obor, 1976).
- J.S.Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxpord University Orss, 1973).
- Jan Vansina, *Oral Tradistion : a Study in Historical Methodology* (Chicago: Aldine, 1965).



- K.A. Steenbrink, *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kunning : Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).
- Muhammad Said, *Aceh dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pustaka Merdeka 1970).
- Victor Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam : Sejarah dan Kedahulatannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharuan di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982).
- W.P. Groenereld —*Notes on the Malaty Archipelago Sources* ‘ (London: Published Press, 1975).





BAB VIII

SEJARAH PERKEMBANGAN THARIQAT DI INDONESIA

Tarekat berasal dari bahasa Arab : *tharîqat*, jamaknya *tharâ'iq*, yang secara etimologis berarti : (1) jalan, cara (al-kaifiyyah); (2) metode, sistem (al-uslub); (3) mazhab, aliran, haluan (al-mazhab)¹⁶⁹; Menurut istilah ...tarekat berarti perjalanan seorang saleh (pengikut tarekat) menuju Tuhan dengan cara menyucikan diri atau perjalanan yang harus ditempuh oleh seseorang untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan¹⁷⁰. Tarekat yang berarti jalan, maksudnya jalan untuk mencapai Ridla Allah. Dengan pengertian ini bisa digambarkan, adanya kemungkinan banyak jalan, sehingga sebagian sufi menyatakan, *Al-thurûq bi âdadi anfas al mahlûq*, yang artinya jalan menuju Allah itu sebanyak nafasnya mahluk, aneka ragam dan macamnya. Orang yang hendak menempuh jalan itu haruslah berhati hati, karena : Ada yang sah dan ada yang tidak sah, ada yang diterima dan ada yang tidak diterima. (*Mu'tabarah Wa ghairu Mu'tabarah*).

¹⁶⁹ *Ensiklopedi Islam*, Cetakan keempat, Jild 5, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, (Jakarta : PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), hal. 66.

¹⁷⁰ *Ibid.*, hal 66



A. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tarekat.

Sebenarnya membicarakan tarekat, tentu tidak bisa terlepas dengan tasawuf karena pada dasarnya Tarekat itu sendiri bagian dari tasawuf. Di dunia Islam tasawuf telah menjadi kegiatan kajian keislaman dan telah menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri. Landasan tasawuf yang terdiri dari ajaran nilai, moral dan etika, kebajikan, kearifan, keikhlasan serta olah jiwa dalam suatu kekhusyuan telah terpancang kokoh. Sebelum ilmu tasawuf ini membuka pengaruh mistis keyakinan dan kepercayaan sekaligus lepas dari saling keterpengaruhan dengan berbagai kepercayaan atau mistis lainnya. Sehingga kajian tasawuf dan tarekat tidak bisa dipisahkan dengan kajian terhadap pelaksanaannya di lapangan.

Dalam hal ini praktek *ubudiyah* dan *muamalah* dalam tarekat walaupun sebenarnya kegiatan tarekat sebagai sebuah institusi lahir belasan abad sesudah adanya contoh kongkrit pendekatan kepada Allah yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. kemudian diteruskan oleh Sahabat-sahabatnya, tabiin, lalu tabi'it tabiin dan seterusnya sampai kepada Auliyaullah, dan sampai sekarang ini. Garis yang menyambung sejak nabi hingga sampai Syaikh tarekat yang hidup saat ini yang lazimnya dikenal dengan Silsilah tarekat.



Tumbuhnya tarekat dalam Islam sesungguhnya bersamaan dengan kelahiran agama islam, yaitu ketika nabi Muhammad SAW diutus menjadi Rasul. Fakta sejarah menunjukkan bahwa pribadi nabi Muhammad SAW sebelum diangkat menjadi Rasul telah berulang kali *bertakhannus* atau *berkhalwat* di gua Hira. Disamping itu untuk mengasingkan diri dari masyarakat Mekkah yang sedang mabuk mengikuti hawa nafsu keduniaan¹⁷¹. Takhannus dan khlalwat Nabi adalah untuk mencari ketenangan jiwa dan kebersihan hati dalam menempuh problematika dunia yang kompleks. Proses khalwat yang dilakukan nabi tersebut dikenal dengan tarekat. Kemudian diajarkan kepada Sayyidina Ali RA. dan dari situlah kemudian Ali mengajarkan kepada keluarga dan sahabat-sahabatnya sampai akhirnya sampai kepada Syaikh Abd Qadir Djailani, yang dikenal sebagai pendiri Tarekat Qadiriyyah¹⁷².

Menurut Al-Jurjani _Ali bin Muhammad bin _Ali mengatakan bahwa : Tarekat ialah metode khusus yang dipakai oleh salik (para penempuh jalan) menuju Allah Ta'ala melalui tahapan-tahapan/ maqamat. Dengan demikian tarekat memiliki dua pengertian, **Pertama** ia berarti metode pemberian bimbingan spiritual kepada individu dalam mengarahkan kehidupannya menuju kedekatan diri dengan Tuhan. **Kedua**, tarekat sebagai

¹⁷¹<http://www.Sufiesnews.com-Tarekat>

¹⁷²*Ibid.*



persaudaraan kaum sufi (sufi brotherhood) yang ditandai dengan adanya lembaga formal seperti zawiyah, ribath, atau khanaqah. Bila ditinjau dari sisi lain tarekat itu mempunyai tiga sistem, yaitu: system kerahasiaan, sistem kekerabatan (persaudaraan) dan sistem hirarki seperti khalifah tawajjuh atau khalifah suluk, syekh atau mursyid, wali atau qutub.

B. Periodisasi sejarah perkembangan tarekat di Indonesia

Kekurangan informasi yang bersumber dari fakta peninggalan agama Islam. Para kiai dan ulama kurang dan bahkan dapat dikatakan tidak memiliki pengertian perlunya penulisan sejarah¹⁷³. Tidaklah mengherankan bila hal ini menjadi salah satu sebab sulitnya menemukan fakta tentang masa lampau Islam di Indonesia. Islam di Indonesia tidak sepenuhnya seperti yang digariskan Al-Qur'an dan Sunnah saja, pendapat ini didasarkan pada kenyataan bahwa kitab-kitab Fiqih itu dijadikan referensi dalam memahami ajaran Islam di berbagai pesantren, bahkan dijadikan rujukan oleh para hakim dalam memutuskan perkara di pengadilan pengadilan agama¹⁷⁴. Islam di Asia Tenggara mengalami tiga tahap : **Pertama**, Islam disebarkan oleh para pedagang yang berasal dari Arab, India, dan Persia disekitar

¹⁷³Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Rencana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), Cet IV, hal. 73.

¹⁷⁴Thohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam* (Bandung: Pustaka Press, 2004), Cet I., hal. 292.



pelabuhan (terbatas). **Kedua** : datang dan berkuasanya Belanda di Indonesia, Inggris di semenanjung Malaya, dan Spanyol di Philipina, sampai abad XIX M; **Ketiga** : Tahap liberalisasi kebijakan pemerintah Kolonial, terutama Belanda di Indonesia.¹⁷⁵

Indonesia yang terletak di antara dua benua dan dua samudra, yang memungkinkan terjadinya perubahan sejarah yang sangat cepat. Keterbukaan menjadikan pengaruh luar tidak dapat dihindari. Pengaruh yang diserap dan kemudian disesuaikan dengan budaya yang dimilikinya, maka lahirlah dalam bentuk baru yang khas Indonesia. Misalnya : Lahirnya tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah, dua tarekat yang disatukan oleh Syaikh Ahmad Khatib As-Sambasy dari berbagai pengaruh budaya yang mencoba memasuki relung hati bangsa Indonesia, kiranya Islam sebagai agama wahyu berhasil memberikan bentukan jati diri yang mendasar. Islam berhasil tetap eksis di tengah keberadaan dan dapat dijadikan symbol kesatuan. Berbagai agama lainnya hanya mendapatkan tempat disebagian kecil rakyat Indonesia. Keberadaan Islam di hati rakyat Indonesia dihantarkan dengan penuh kelembutan oleh para sufi melalui kelembagaan

¹⁷⁵Azyumardi Azra, *Islam di Asia Tenggara : Pengantar Pemikiran* dalam Azyumardi Azra(Peny), *Perpektif Islam diAsia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.) hal. XIV. Lihat juga, Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 1995), Ce



tarekatnya, yang diterima oleh rakyat sebagai ajaran baru yang sejalan dengan tuntutan nuraninya¹⁷⁶.

C. Macam-macam Tarekat

a. Tarekat Qadiriyyah.

Qadiriyyah adalah nama tarekat yang diambil dari nama pendirinya yaitu Abdul al-Qadir Jailani yang terkenal dengan sebutan Syeikh Abd al-Qadir Jila al-Gawast al-Auliya. Tarekat ini menempati posisi yang amat penting dalam sejarah spritualitas Islam, karena tidak saja sebagai pelopor lahirnya organisasi tarekat, tetapi juga cikal bakal munculnya berbagai cabang tarekat di dunia. Kedati struktur organisasinya baru muncul beberapa dekade setelah kematiannya.

b. Tarekat Syaziiliyah

Pendirinya yaitu Abu al-Hasan al-Syadzili. Nama lengkapnya adalah Ali ibn Abdullah bin Abd Jabbar Abu al Hasan al-syadziili¹⁷⁷. Beliau dilahirkan di desa Ghumarra. Terekat ini berkembang pesat antara lain di Tunisia, Mesir, Sudan, suriah dan semenanjung Arabiyah, masuk Indonesia khususnya di Wilayah Jawa tengah dan Jawa Timur¹⁷⁸. Adapun pemikiran pemikiran terkat al-Syaziliyah antara lain : *Pertama*, Tidak menganjurkan kepada muridnya untuk meninggalkan profesi dunia.

¹⁷⁶ Ahmad Mansyur Suryanegara, *Op.cit.*, hal. 157

¹⁷⁷ *ibid.*, hal. 57

¹⁷⁸ *ibid.*, al. 65



Pandangannya mengenai pakaian, makanan dan kendaraan, akan menumbuhkan rasa syukur kepada Allah SWT. Meninggalkannya yang berlebihan akan menimbulkan hilangnya rasa syukur, dan berlebihan dalam memanfaatkan dunia akan membawa kepada kezaliman¹⁷⁹. *Kedua*, Tidak mengabaikan dalam menjalankan syariat Islam. *Ketiga*, Zuhud tidak berarti harus menjauhi dunia karena pada dasarnya zuhud adalah mengosongkan hati dari selain Tuhan. *Keempat*, tidak ada larangan bagi kaum salik untuk menjadi Miliuner yang kaya raya, asalkan hatinya tidak tergantung pada harta yang dimilikinya. Seorang boleh saja mencari harta, namun jangan menjadi hamba dunia. *Kelima*, Berusaha merespon apa yang sedang mengancam kehidupan umat, berusaha menjembatani antara kekeringan spiritual yang dialami oleh banyak orang yang hanya sibuk dengan urusan duniawi. Menurut ajaran tarekat Syaziliyah mudah dalam perkara ilmu dan akal. Ajaran serta latihan-latihan penyucian dirinya tidak rumit dan tidak berbelit-belit. Yang dituntut dari para pengikutnya adalah meninggalkan maksiat, harus memelihara segala yang diwajibkan oleh Allah SWT dan mengerjakan ibadah-ibadah yang disunnahkan sebatas kemampuan tanpa paksaan. Bila telah mencapai tingkat yang lebih tinggi, maka wajib melakukan zikrullah sekurang-kurangnya seribu kali dalam

¹⁷⁹H.M Laili Mansur, *Ajaran dan Teladan para sufi*, (Jakarta: Srigunting, 1996) hal. 204



sehari semalam dan juga harus beristigfar sebanyak seratus kali dan membaca shalawat terhadap nabi Muhammad SAW sekurang kurangnya seratus kali sehari semalam¹⁸⁰.

(3) Tarekat Naqsyabandiyah

Pendiri tarekat ini adalah Muhammad bin Muhammad Bah al-Din al-Uwaisi al-Bukhari Naqsyabandi. Lahir di Qashrul Arifah¹⁸¹. Ia mendapat gelar Syah yang menunjukkan posisinya yang penting sebagai pemimpin spiritual. Ia belajar Ilmu Tarekat pada Amir Sayyid Kulal al-Bukhari. Dari sinilah ia pertama belajar tarekat. Pada dasarnya tarekat ini bersumber dari Abu Ya'qub Yusuf al-Hamdani, seorang sufi yang hidup sezaman dengan Abdul Qadir Jailani¹⁸². Pusat perkembangan Tarekat Tarekat Naqsyabandiyah adalah di Asia Tengah, ke Turki, India, Mekkah termasuk ke Indonesia, melalui Jemaah Haji yang pulang ke Indonesia. Dalam perkembangannya mengalami pasang surut. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain : Gerakan Pembaharuan dan politik. Penaklukan Makkah oleh Abd al-Aziz bin Saud berakibat besar terhambatnya perkembangan tarekat Naqsabandiyah. Karena sejak saat itu kepemimpinan di Makkah diperintah oleh kaum Wahaby yang mempunyai pandangan buruk terhadap tarekat.

¹⁸⁰Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Op.cit.*, hal. 3

¹⁸¹H.A Fuad Said, *Hakekat Tarekat Naqsyabandiyah*, (Jakarta : AlHusna 23.

h Redaksi Ensikloped Islam, *Op.cit.*,hal. 8



Sejak itu tertutuplah kemungkinan untuk mengajarkan tarekat ini di Makkah bagi Jamaah haji khususnya dari Indonesia yang setiap dari generasi banyak dari mereka masuk tarekat¹⁸³. Tarekat Naqshabandiyah mempunyai beberapa tata cara peribadatan, teknik spiritual dan ritual tersendiri, antara lain adalah : *Pertama*, Husy dar dam , Suatu latihan konsentrasi dimana seorang harus menjaga diri dari kekhilafan dan kealpaan ketika keluar masuk nafas, supaya hati selalu merasakan kehadiran Allah SWT . *Kedua*, Nazhar bar Qadam, —Menjaga langkah||. Seorang murid yang sedang menjalani khalwat suluk, bila berjalan harus menundukkan kepala , melihat kearah kaki. Dan apabila duduk, tidak memandang ke kiri atau ke kanan. *Ketiga*, Safar dar wathan.|| Melakukan perjalan di tanah kelahirannya||. Maknanya melakukan perjalanan bathin dengan meninggalkan segala bentuk ketidaksempurnaannya sebagai manusia menuju kesadaran akan hakikatnya sebagai makhluk yang mulia. *Keempat*, Khalwat dari anjuman, || Sepi di tengah keramaian||. *Kelima*, Yad krad, || Ingat atau menyebut||. Berzikir terus menerus mengingat Allah, baik zikir Ism al-Dzat(menyebut nama Allah)maupun zikir naïf Itsbat (Menyebut La Ilaha Illa Allah)

(4) Tarekat Khalwatiyah. Nama tersebut diambil dari nama seorang sufi ulama dan pejuang Makassar yaitu

¹⁸³Sri Muliati , *op.cit.*, hal. 95



Muhammad Yusuf bin Abdullah Abu Mahasin al-Taj al-Khalwaty al-Makassary¹⁸⁴. Sekarang terdapat dua cabang terpisah dari tarekat ini yang hadir bersama kita. Keduanya dikenal dengan nama Tarekat Khalwatiyah Yusuf dan Khalwatiyah Samman¹⁸⁵. Tarekat Khalwatiyah ini hanya menyebar dikalangan orang Makassar dan sedikit orang bugis. Para khalifah yang diangkat terdiri dari orang Makassar sehingga secara etnis tarekat ini dikaitkan dengan suku tersebut¹⁸⁶. Beliau yang pertama kali menyebarkan tarekat ini ke Indonesia. Guru beliau Syaikh Abu al- Baraqah Ayyub al-Kahlwati al-Quraisy¹⁸⁷. bergelar || Taj al-Khalwaty|| sehingga namanya menjadi Syaikh Yusuf Taj al-Khalwaty. Al-Makassary dibaiat menjadi penganut Tarekat Khalwatiyah di Damaskus Ada indikasi bahwa tarekat yang diijarkan merupakan penggabungan dari beberapa tarekat yang pernah ia pelajari, walaupun Tarekat Khalwatiyah tetap yang paling dominan¹⁸⁸. Adapun dasar ajaran Tarekat Khalwatiyah adalah : *Pertama*, Yaqza maksudnya kesadaran akan dirinya sebagai makhluk yang hina di hadapan Allah SWT. Yang maha Agung. *Kedua*, Taubah Mohon ampun atas segala dosa. *Ketiga*,

¹⁸⁴ Azyumard Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 212.

¹⁸⁵ *Ibid.*, hal. 117

¹⁸⁶ Sri Muliaty, *Op.cit.*, hal. 127

Van Bruinessen, *Op.cit.*, hal. 286



Muhasabah, menghitung-hitung atau introspeksi diri. *Keempat*, Inabah, berhasrat kembali kepada Allah. *Kelima*, Tafakkur Merenung tentang kebesaran Allah. *Keenam*, I'tisam selalu bertindak sebagai Khalifah Allah di bumi. *Ketujuh*, Firas Lari dari kehidupan jahat dan keduniawian yang tidak berguna. *Kedelapan*, Riyadhah melatih diri dengan beramal sebanyak-banyaknya. *Kesembilan*, Tasyakur, selalu bersyukur kepada Allah dengan mengabdikan dan memujinya. *Kesepuluh*, Sima' mengkonsentrasikan seluruh anggota tubuh dan mengikuti perintah-perintah Allah terutama pendengaran¹⁸⁹.

(5) Tarekat Syattariyah. Pendirinya tarekat Syaikh Abd Allah al-Syathary. Jika ditelusuri lebih awal lagi tarekat ini sesungguhnya memiliki akar keterkaitan dengan tradisi Transoxiana, karena silsilahnya terhubung kepada Abu Yazid al-Isyqi, yang terhubung lagi kepada Abu yazid al-Bustami dan Imam Ja'far Shadiq. Tidak mengherankan kemudian jika tarekat ini dikenal dengan nama Tarekat Isyqiyyah di Iran, atau Tarekat Bistamiyah di Turki Utsmani. Sekitar abad ke lima cukup populer di Wilayah Asia Tengah, sebelum akhirnya memudar dan pengaruhnya digantikan oleh Tarekat Naqshabandiyah¹⁹⁰. Tarekat Syattariyah menonjolkan aspek dzikir dalam ajarannya. Para

¹⁸⁹ Abu Hamid, *Syeikh Yusuf Tajul Khawat; Suatu Kajian Antropologi Agama*, (Ujung

Pandang, Disertasi Ph.D Universitas Hasanuddin, 1990), hal. 181

¹⁹⁰ Sri Muliaty, *Op.cit.*, hal. 154



pengikut tarekat ini mencapai tujuan-tujuan mistik melalui kehidupan asketisme atau zuhud. Untuk menjalaninya seseorang terlebih dahulu harus mencapai kesempurnaan pada tingkat akhyar (orang yang terpilih) dan Abrar (orang yang terbaik). Ada sepuluh aturan yang harus dilalui untuk mencapai tujuan tarekat Syattariyah ini, Sebagaimana yang di kutip dalam Ensiklopedi Islam¹⁹¹ yaitu : Tobat, Zuhud, Tawakkal, Qanaah, Uzlal, Muraqabah, Sabar, Ridha, Dzikir dan Musyaahahadah (menyaksikan Keindahan, kebesaran dan kemuliaan Allah SWT Dzikir dalam Tarekat Syattariyah terbagi ke dalam tiga kelompok yaitu : **Kesatu**, Menyebut nama-nama Allah SWT yang berhubungan dengan keagungan-Nya, **Kedua**, menyebut nama-nama Allah SWT yang berhubungan dengan Keindahan-Nya, **Ketiga**, menyebut nama-nama Allah SWT yang merupakan gabungan dari kedua sifat tersebut.

(6) Tarekat Sammaniyah.

Didirikan oleh Muhammad bin Abdul Karim al-Madani al-Syafi'i al-samman, lahir di Madinah dari keluarga Quraisy. Di kalangan muridnya ia lebih di kenal dengan nama al-Sammany atau Muhammad Samman. Beliau banyak menghabiskan hidupnya di Madinah dan tinggal di rumah bersejarah milik Abu Bakar As-siddiq¹⁹². Guru - guru beliau Muhammad Hayyat

¹⁹¹ Redaksi Ensiklopedi Islam jilid-5, hal. 2
¹⁹² Harnadi Azra, *Op.cit.*, hal. 159



seorang muhaddits di Haramain sebagai penganut tarekat Naqsyabandiyah, Muhammad bin Abdul Wahhab, seorang penentang bid'ah dan praktik-praktik syirik serta pendiri Wahabiyah¹⁹³. Muhammad Sulaiman Al-Qurdi, Abu Thahir Al-Qurani, Abdul Allah Al-Basri, dan Mustafa bin Kamal Al-Din Al-Bakri. Mustafa bin kamal Al-Din al-Bakri (Mustafa Al-Bakri) adalah guru bidang tasauf dan tauhid dan merupakan Syaikh Tarekat Khalwatiyah yang menetap di Madinah¹⁹⁴. Samman membuka cabang tarekat Al-Muhammadiyah¹⁹⁵. Samman belajar tarekat Khalwatiyah, Naqshabandiyah, Qadiriyah, Syadziliyah. Dengan masuk menjadi murid tarekat Qadiriyah ia dikenal dengan nama Muhammad Bin Abdul Karim Al-Qadiri Al-Samman dalam perjalanan belajarnya itu ternyata tarekat Naqsabandiyah juga banyak mempengaruhinya, sementara itu tarekat Syadziliyah juga dipelajari oleh Samman sebagai Tarekat yang mewakili tradisi tasauf Maghribi¹⁹⁶. Dari beberapa ajaran tarekat yang dipelajarinya, Samman akhirnya meracik tarekat tersebut, termasuk memadukan teknik-teknik zikir, bacaan bacaan, dan ajaran mistis lainnya, sehingga menjadi satu nama tarekat yaitu tarekat Sammaniyah¹⁹⁷. Tarekat Sammaniyah ini juga berkembang di Nusantara, menurut keterangan dari Snouck

¹⁹³*Ibid.*

¹⁹⁴Sri Muliaty, *Op.cit.*, hal.. 182

¹⁹⁵Azyumardi Azra, *Op.cit.*, hal..160

¹⁹⁶Martin Van Bruinessen, *Op.cit.*,hal.57

¹⁹⁷Sri Muliaty, *Op.cit.*hal.. 183-184



Haugronje selama tinggal di Aceh, ia menyaksikan tarekat ini telah dipakai oleh masyarakat setempat¹⁹⁸.. selain itu Tarekat ini juga banyak berkembang di daerah lain terutama di Sulawesi selatan. Dan menurut keterangan Sri Mulyati bahwa dapat dipastikan bahwa di daerah Sulawesi Selatanlah Tarekat Sammaniyah yang terbanyak pengikutnya hingga kini¹⁹⁹.

Ajaran-ajaran pokok yang terdapat Tarekat ini adalah :

1. Tawassul, Memohon berkah kepada pihak-pihak tertentu yang dijaadikan wasilah(perantara) agar maksud bisa tercapai. Obyek tawasul tarekat ini adalah Nabi Muhammad, keluarganya, para sahabatnya, asma-asma Allah, para Auliya, para ulama Fiqih, para ahli Tarekat, para ahli Makrifat, kedua orang tua
2. Wahdat al-Wujud, merupakan tujuan akhir yang mau di capai oleh para sufi dalam mujahadahny.Wahdatul wujud merupakan tahapan dimana ia menyatu dengan hakikat alam yaitu Hakikat Muhammad atau nur Muhammad
3. Nur Muhammad . Nur Muhammad merupakan salah satu rahasia Allah yang kemudian diberinya maqam. Nur

¹⁹⁸C.Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*, (Jakarta : INIS, 1997).

¹⁹⁹Sri Mulyati, *Op.cit.*, hal.. 214



Muhammad adalah pangkal terbentuknya alam semesta dan dari wujudnya terbentuk segala makhluk

4. Insan Kamil, dari segi syariat Wujud Insan kamil adalah Muhammad dan sedang dari segi hakekat adalah Nur Muhammad atau hakekat Muhammad, Orang Islam yang berminat menuju Tuhan sampai bertemu sampai bertemu dengannya harus melewati koridor ini yaitu mengikuti jejak langkah Muhammad²⁰⁰.

(7) Tarekat Tijaniyah

Didirikan oleh syaikh Ahmad bin Muhammad al-Tijani, lahir di _Ain Madi, Aljazair Selatan, dan meninggal di Fez, Maroko. Syaikh Ahmad Tijani diyakini sebagai wali agung yang memiliki derajat tertinggi, dan memiliki banyak keramat²⁰¹, menurut pengakuannya, Ahmad Tijani memiliki Nasab sampai kepada Nabi Muhammad . Silsilah dan garis nasabnya adalah Sayyid Ahmad bin Muhammad bin Salim bin al-Idl bin salim bin Ahmad bin Ishaq bin Zain al Abidin bin Ahmad bin Abi Thalib, dari garis Fatimah al-Zahra binti Muhammad Rasulullah SAW. Ahmad Tijani lahir dan di besarkan dalam lingkungan tradisi keluarga yang taat beragama. Beliau memperdalam ilmu kepada para wali besar di berbagai Negara seperti Tunis, Mesir, Makkah, Medinah, Maroko. Kunjungan itu untuk mencari ilmu-ilmu

²⁰⁰*Ibid*, hal. 207-210

²⁰¹Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam Jilid 5, hal. 102



kewalian secara lebih luas, sehingga ia berhasil mencapai derajat kewalian yang sangat tinggi²⁰². Selanjutnya tarekat ini berkembang di Negara Afrika seperti Sinegal, Mauritania, Guinea, Nigeria, dan Gambia, bahkan sampai ke luar Afrika termasuk Saudi Arabia dan Indonesia.

Tarekat Tijaniah masuk ke Indonesia tidak diketahui secara pasti, tetapi ada fenomena yang menunjukkan gerakan awal Tarekat Tijaniyah yaitu : Kehadiran Syaikh Ali bin Abd Allah al-Thayyib dan adanya pengajaran Tarekat Tijaniyah di Pesantren Buntet Cirebon. Kehadiran Syaikh Ali bin Abd Allah al-Thayyib tidak diketahui secara pasti tahunnya. Menurut penjelasan GF. Pijper dalam buku *Fragmenta Islamica: Beberapa tentang Studi tentang Islam di Indonesia abad 20* sebagaimana yang di kutip oleh Sri Mulyati bahwa Syaikh Ali bin Abd Allah al-Thayyib datang pertama kali ke Indonesia, saat menyebarkan Tarekat Tijaniyah ini di Tasikmalaya²⁰³.

Berdarkan kehadiran Syaikh Ali bin Abd Allah al-Thayyib ke pulau Jawa, maka Tarekat Tijaniyah ini diperkirakan datang ke Indonesia pada awal abad ke 20 M. namun menurut Pijper, sebelum tahun 1928 Tarekat Tijaniyah belum mempunyai

²⁰²Sri Mulyati, *Op.cit.*, hal. 218

²⁰³GF. Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa tentang Studi tentang Islam di Indonesia abad 20*, trans. Tudjimah, (Jakarta: UI Press, 1987). hal. 82



pengikut di pulau jawa. Pijper menjelaskan bahwa Cirebon merupakan tempat pertama diketahui adanya gerakan tarekat Tijaniyah. Pada bulan Maret 1928 pemerintah Kolonial mendapat laporan bahwa ada gerakan keagamaan yang dibawa oleh guru agama (Kiyai) yang membawa ajaran Tarekat baru yaitu Tijaniyah.

Dari Cirebon ini kemudian menyebar secara luas ke daerah-daerah di pulau Jawa melalui murid-murid pesantren Buntet ini. Perkembangan tarekat ini pada akhirnya bukan hanya dari pesantren Buntet di Cirebon tetapi juga dari luar Cirebon. Seperti Tasikmalaya, Brebes dan Ciamis. Selanjutnya mengenai ajaran tarekat ini, pada dasarnya hampir sama dengan tarekat-tarekat yang telah berkembang sebelumnya pendekatan kepada Allah melalui Dzikir. Ajaran Tarekat ini cukup sederhana , yaitu perlu adanya perantara (wasilah) antar manusia dan Tuhan. Perantara itu adalah dirinya sendiri dan para pengganti/wakil/naibnya. Pengikut-pengikutnya dilarang keras mengikuti guru-guru lain yang manapun, bahkan ia dilarang pula untuk memohon kepada wali dimanapun selain dirinya²⁰⁴. Secara umum amalan zikir (wirid) dalam Tarekat Tijaniyah terdiri dari tiga unsur pokok yaitu, Istigfar, Shalawat, dan Hailalah. Inti ajaran zikir dalam Tarekat Tijaniyah adalah sebagai upaya mengosongkan jiwa dari sifat-sifat lupa terhadap Allah dan

²⁰⁴Dewan Redaksi, Ensiklopedi Islam Jilid 5, hlm 102



mengisinya secara terus menerus dengan menghadirkan jiwa kepada Allah SWT melalui zikir terhadap zat, sifat-sifat, hukum-hukum dan perbuatan Allah. Zikir tersebut mencakup dua bentuk, yaitu zikir bil al-Lisan dan zikir bi al-Qalb²⁰⁵. Adapun bentuk amalan wirid Tarekat Tijaniyah terdiri dari dua jenis yaitu, Wirid Wajibah dan wirid Ikhtiyariyah, Wirid Wajibah yakni wirid yang wajib diamalkan oleh setiap murid Tijaniyah, tidak boleh tidak dan menjadi ukuran sah atau tidaknya menjadi murid Tijaniyah. Wirid Ikhtiyariyah yakni Wirid yang tidak mempunyai ketentuan kewajiban untuk mengamalkannya, dan tidak menjadi ukuran syarat sah atau tidaknya menjadi murid Tijaniyah. Wirid Wajibah initerbagi lagi menjadi tiga yaitu (1)Wirid Lazimah, (2)Wirid Wadzifah, (3)Wirid hailalah.

(8) Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah, Tarekat ini adalah merupakan tarekat gabungan dari tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyah (TQN). Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah yang terdapat di Indonesia bukanlah hanya merupakan suatu penggabungan dari dua tarekat yang berbeda yang diamalkan bersama-sama. Tarekat ini lebih merupakan sebuah tarekat yang baru dan berdiri yang di dalamnya unsur-unsur pilihan dari Qadiriyyah dan juga Naqsyabandiyah telah dipadukan menjadi sesuatu yang baru. Tarekat ini didirikan oleh OrangIndonesia Asli yaitu Ahmad Khatib Ibn al-Ghaffar Sambas,

uliaty ,Mengenal, hlm 218



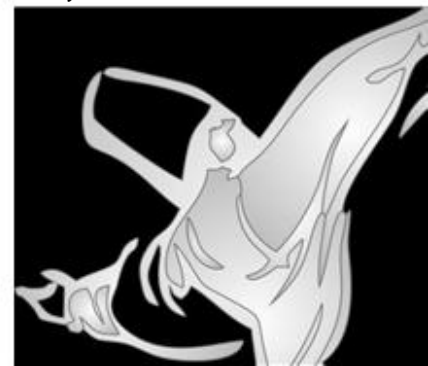
yang bermukim dan mengajar di Makkah pada pertengahan abad kesembilan belas²⁰⁶. Bila dilihat dari perkembangannya Tarekat ini bisa juga disebut —Tarekat Sambasiyah Tapi Nampaknya Syaikh al-Khatib tidak menamakan tarekatnya dengan namanya sendiri. berbeda dengan guru-gurunya yang lain yang memberikan nama tarekatnya sesuai dengan nama pengembangnya²⁰⁷. Sebagaimana kebiasaan ulama-ulama sebelumnya untuk memperdalam ilmu agama, kiranya mereka berangkat ke Makkah untuk memperdalam ilmu yang mereka miliki. Demikian pula halnya dengan Ahmad Khatib, ia berangkat ke Makkah untuk belajar Ilmu-ilmu Islam termasuk tasawuf dan mencapai posisi yang sangat di hargai diantara teman-temannya dan kemudian menjadi seorang tokoh yang berpengaruh di seluruh Indonesia. Diantara gurunya adalah Syaikh Daud bin Abd Allah bin Idris al Fatani, Syaikh Muhammad Shalih Rays, selain itu ia juga banyak mengikuti dan menghadiri kuliah-kuliah yang diberikan oleh Syaikh Bishry al-Jabaty, Sayyid ahmad al-Marzuki, Sayyid abd Allah ibn Muhammad al- Mirghany²⁰⁸.

Sebagaimana di singgung sebelumnya bahwa tarekat ini mengambil dua nama tarekat yang telah berkembang sebelumnya

²⁰⁶Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan CetIV,1996), hal. 89

²⁰⁷Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan PolitikAntikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*,(Bandung, Pustaka Hidayah, Cet I, 2002), hal. 49

²⁰⁸Sri Muliaty ,*Op.cit.*, hal. 255



yaitu Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Tarekat Qadiriyyah sendiri dibangun oleh Abd Qadir Jilani yang mengacu pada tradisi Mazhab Iraqy yang dikembangkan oleh al-Junaid, sedangkan Tarekat Naqsyabandiyah dibangun oleh Muhammad bin Muhammad Bah al-Din al-Uwaisi al-Bukhari Naqsyabandi yang didasarkan kepada tradisi al-Khurasany yang dipelopori oleh al-Bisthami. Di samping itu keduanya juga mempunyai cara-cara yang berbeda terutama dalam menerapkan cara dan teknik berzikir. Qadiriyyah lebih mengutamakan pada penggunaan cara-cara zikir keras dan jelas (dzikir Jahr), dalam menyebutkan Nafy dan Itsbat, yakni Kalimat ***La Ilaha Illa Allah***. Sementara Naqsyabandiyah lebih suka memilih dzikir dengan cara yang lembut dan samar (Dzikr Khafy), pada pelafalan Ism al-Dzat, yakni Allah-Allah-Allah²⁰⁹. Tarekat ini mengajarkan tiga syarat yang harus dipenuhi orang yang sedang berjalan menuju Allah, yaitu zikir diam dalam mengingat , merasa selalu diawasi oleh Allah di dalam hatinya dan pengabdian kepada Syaikh²¹⁰..

Aturan dzikir yang telah diformulasikan oleh Syaikh Ahmad Khatib pada Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dalam bentuk ***Nafyi wa Itsbat*** atau dengan ***Ism al-Dza***, merupakan satu bentuk bimbingan praktis yang didorong dan didasari ayat-ayat Al-Qur'an. Sehingga Thariqah, jalan spritualnya diformulasikan

thohir, *Op.cit.*, hal. 50
 Aliaty, *Op.cit.*, hal. 258



sedemikian rupa sehingga berzikir (mengingat Allah) menjadilebih efektif, mudah dirasakan dan diresapkan dalam hati orang yang melakukannya, baik dalam bentuk dzikir Jahr maupun dalam bentuk Sirr. Secara rinci Syaikh Ahmad Khatib merumuskan cara-cara meresapi zikir kepada Allah agar sampai pada tingkat hakikat atau kesempurnaan, yaitu **Pertama**, Salik hendaklah berkonsentrasi dan membersihkan hatinya dari segala cela sehingga dalam hati dan pikirannya tidak ada sesuatu pun selain Zat Allah, Kemudian meminta limpahan karunia dan kasih sayangnya serta pengenalan yang sempurna melalui perantaraan Mursyid (Syaikh).

Kadua, ketika mengucapkan lafal-lafal dzikir terutama *Nafyi wa Itsbat La Ilaaha Illa Allah*, hendaknya salik menarik gerakan melalui suatu trayek dibadannya, dari pusat perut sampai ke otak kepalanya. Kemudian ditarik kearah bahu kanan dan dari sana dipukulkan dengan keras ke jantung. Disini kepala juga ikut bergerak sesuai dengan trayek zikir. Dari bawah ke atas ditarik kata La || dengan ukuran tujuh mad, kemudian kata ilaha ditarik ke bahu kanan dengan ukuran yang sama dan akhirnya kata || illallah || dipukulkan ke jantung dengan ukuran yang lebih lama sekitar tiga mad. Dan yang ketiga dengan memusatkan zikir pada titik-titik halus (Lathaif) dalam anggota badan. Titik-titik halus semacam Lathifah al-Qalb terletak di bawah susu kiri berukuran dua jari. Lathifah ar-Ruh terletak di bawah susu kanan berukuran



dua jari. Lathifah as-Sirr terletak bertepatan dengan susu kiri berukuran dua jari. Lathifah al-Khafy letaknya bertepatan dengan susu kanan berukuran dua jari. Lathifah al-akhfa letaknya di tengah dada dan Lathifah an-Nafs letaknya dalam dahi dan seluruh kepala. Sedangkan unsur unsur yang empat (Anashir alArbaah) adalah seluruh anggota badan harus merasakan zikir dan merasakan hakikatnya. Maka di sinilah seluruh anggota badan dituntut untuk menyempurnakan dan melengkapi dalam membantu gerak zikir Lathiaft adi.²¹¹

RESPONSI:

1. Seorang tokoh tarekat Indonesia telah berhasil memadukan dua tarekat besar menjadi satu. Siapakah tokoh tersebut, dan bagaimana bentuk tarekat baru tersebut...?
2. Jelaskan bagaimana asal usul silsilah tarekat Qadiriyyah yang bertumpu pada Rasulullah saw....!
3. Amalan-amalan apa yang harus dikerjakan oleh penganut tarekat....!
4. Sebutkan jenis-jenis tarekat yang berkembang di nusantara beserta para tokohnya....!

²¹¹ Ajid Thohir, *Op.cit.*, hal. 75



5. Bagaimana peran gerakan tarekat dalam menghadapi kolonialis Belanda.....!



DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hamid, *Syeikh Yusuf Tajul Khalwat; Suatu Kajian Antropologi Agama*, (Ujung Pandang, Disertasi Ph.D Universitas Hasanuddin, 1990)
- Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Rencana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), Cet IV.
- Ajid Thohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), Cet I.
- , *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, (Bandung, Pustaka Hidayah, Cet I, 2002)
- Azyumard Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998)
- , (Peny), *Perpektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.)
- C.Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*, (Jakarta : INIS, 1997).



Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Ensiklopedi Islam*,
Cetakan keempat, Jild 5 (Jakarta : PT Ichtiar Baru van
Hoeve, 1997).

G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa tentang Studi tentang
Islam di Indonesia abad 20*, trans. Tadjimah, (Jakarta: UI
Press, 1987).

H.A Fuad Said, *Hakekat Tarekat Naqsyabandiyah*, (Jakarta : Al-
Husna Zikra, 1996).

H.M Laili Mansur, *Ajaran dan Teladan para sufi*, (Jakarta:
Srigunting, 1996) hlm 204

<http://www.Sufiesnews.com-Tarekat>

Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka
Bani Quraisy, 1995), Cet II

Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*,
(Bandung: Mizan Cet IV, 1996)





BAB X

TASAWUF DAN KEJIWAAN

Pada umumnya, orang membicarakan tasawuf, psikologi agama, dan kesehatan mental dalam bahasannya masing-masing. Belum banyak ditemukan sebuah uraian yang mencoba mencari titik temu atau titik singgung antara ketiga kajian tersebut. Perlu disadari, sekalipun berbeda obyek kajian, tasawuf, psikologi agama, dan kesehatan mental, ketiganya berurusan dengan soal yang sama, yakni soal jiwa. Secara sederhana ketiga kajian itu dapat dinyatakan sebagai berikut: Tasawuf berurusan dengan soal penyucian jiwa dengan tujuan agar lebih dekat di hadirat Tuhannya; Psikologi Agama berurusan dengan soal pengaruh ajaran agama terhadap perilaku kejiwaan para pemeluknya, sementara Kesehatan Mental berurusan dengan soal terhindarnya jiwa dari gangguan dan penyakit kejiwaan, kemampuan adaptasi kejiwaan, kemampuan pengendalian diri, dan terciptanya integritas kejiwaan seseorang. Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan dibahas pengertian masing-masing.

A. Essensi Tasawuf.

Istilah tasawuf secara harfiah diambil dari beberapa akar kata berikut: *al-shuffah*, *shufi*, *shaff*, *shuf*, dan *sophos*²⁸⁸. *Al-*

²⁸⁸Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hal. 57



Shuffah berasal dari istilah —*ahl al-shuffah* (penghuni ‘emper’ masjid Nabawi), kata *shufi* berarti sekelompok orang yang disucikan), kata *shaff* berarti —barisan dalam shalat berjamaah, kata *shuf* berarti —kain terbuat dari bulu yang biasa dipakai para sufi, sementara kata *sophos* -berasal dari istilah Yunani— berarti —bijaksanah.

Jika dicermati, kelima istilah yang sering digunakan untuk dijadikan akar kata —tasawuf itu, maka ternyata semua mengandung arti —kehidupan jiwa dan mental seseorang. Istilah —*ahl al-shuffah* secara sekilas seolah menjelaskan hal yang bersifat materi, padahal kata tersebut menekankan pada —makna kejiwaan. Para ahli *shuffah* masjid nabawi bukanlah sekelompok sahabat Nabi yang berusaha mencari penderitaan hidup, melainkan sekelompok sahabat yang berusaha menyucikan jiwanya untuk selalu siap mendapat —siraman ruhani dari Nabi. Demikian pula, ke empat istilah lainnya juga mengandung arti —kondisi kejiwaan atau mental seseorang. *Shaff* berarti —barisan dalam salat berjamaah. Para sufi mencontoh para sahabat yang senantiasa berrebut untuk menempati barisan —*shaff* pertama, dengan harapan hatinya dekat dengan Nabi, jiwanya suci seperti Nabi. *Shuf* berarti —bulu juga melambangkan —hidup sederhana. Para sufi berusaha senantiasa hidup sederhana dalam materi, dan berjuang keras dalam mencapai kesempurnaan ruhani. Demikian



pula, kata *sophos* yang berarti —bijaksanal melambangkan bahwa para sufi selalu bersikap bijaksana terhadap siapapun. Sikap bijaksana merupakan sikap jiwa yang adil dan seimbang, jauh dari jiwa lalim. Seiring dengan penafsiran dari berbagai istilah di atas, Muhammad Aqil²⁸⁹ coba menghimpun beberapa rumusan hakekat tasawuf sebagai berikut: (a) tasawuf merupakan kehidupan spiritual (*hayat ruhiyat*), (b) tasawuf adalah kajian tentang hakekat, (c) tasawuf adalah bentuk dari ihsan, aspek ketiga setelah Iman dan Islam, dan (d) tasawuf merupakan jiwa Islam (*ruh Islam*). Keempat rumusan tasawuf itu secara keseluruhan menekankan pada aspek kejiwaan, spiritual, dan kehidupan mental.

Kesimpulan ini diambil berpijak pada makna-makna yang terkandung dalam keempat rumusan tasawuf tadi. Kata spiritual, hakekat, ihsan, dan jiwa Islam semua mengacu pada bahasan mengenai aspek esoterik Islam, bahkan berkaitan dengan itu, alHujwiri²⁹⁰ mengatakan, tasawuf sangat berkaitan erat dengan usaha penyucian jiwa manusia.

Beberapa penjelasan tentang istilah dan pengertian tasawuf tersebut akan semakin jelas bila dilihat dari sisi tujuan dan intisari ajaran tasawuf. Menurut Harun Nasution²⁹¹, tasawuf

²⁸⁹ Muhammad Aqil bin Ali al-Mahdaliy, *Madhal Ila al-Tasawuf al-Islâmiy* (Kairo: Dar al-Hadits, 1993), hal. 52

²⁹⁰ al-Hujwiri, *Kasyful Mahjûb* (Bandung: Mizan, 1993), hal. 46

²⁹¹ Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 58



bertujuan untuk memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Sedangkan intisari ajaran tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan.

Kesadaran akan kedekatan dengan Tuhan, kemampuan berkomunikasi, bahkan berdialog dengan Tuhan tidak mungkin dilakukan oleh manusia, kecuali mereka yang mampu membersihkan dan menyucikan jiwanya dari segala kotoran dan kejahatan. Kebersihan dan kesucian jiwa ini tentu tidak dilihat dari sisi fisik, melainkan sisi jiwa, mental, dan spiritual.

Oleh karena itu, bila tasawuf diposisikan sebagai disiplin ilmu, maka tasawuf diartikan —suatu kajian mengenai cara dan jalan yang dilakukan seorang muslim untuk senantiasa berdekatekat dengan Tuhannya, karena syarat utama untuk berdekatekat dengan Tuhan adalah kesucian jiwa, mental, dan spiritual, maka semua cara dan jalan yang ditempuh haruslah mengacu pada inti ajaran tersebut.

Tasawuf sebagai ilmu tidaklah sama dengan ilmu pengetahuan lain. Untuk itu secara gamblang Ibnu Khaldun²⁹² menjelaskan, bahwa perbedaan antara ilmu tasawuf dengan ilmu pengetahuan tentang Tuhan terletak pada —alat atau

²⁹² Ibnu Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1967), hal.. 358.



instrumen yang digunakan. Ilmu pengetahuan menggunakan —data empirik, ilmu tasawuf menggunakan —data spiritual personal. Ilmu pengetahuan berangkat dari —keraguan, ilmu tasawuf berangkat dari —keyakinan. Ilmu pengetahuan berpijak pada —akal rasion, ilmu tasawuf berpijak pada —hati (*al-qalb*) atau ras. Selanjut ilmu pengetahuan tentang Tuhan bertujuan untuk —mengetahui dan mengenal Tuhan, sedangkan ilmu tasawuf bertujuan untuk —tidak sekedar mengetahui dan mengenal Tuhan semata, tapi juga untuk merasa dan menikmati *bertaqorrub* dengan Tuhan —.

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa, tasawuf di samping sebagai ilmu untuk mendekatkan diri dengan sedekatdekatnya terhadap Allah, dan juga merupakan ajaran tentang usaha penyucian jiwa, mental, dan spiritual, sebagai syarat utama berdekatan diri dengan Tuhan. Hal ini senada dengan pendapat Martin Lings²⁹³, bahwa tasawuf senantiasa berurusan dengan usaha penyembuhan kalbu dan penyucian serta pemurnian jiwa dari segala sesuatu yang dapat menghalangi seseorang *bertaqorrub* dengan Tuhan.

²⁹³ Martin Lings, *What is Sufism? Membedah Tasawuf* (Pedoman Ilmu Jaya, 1987), hal. 100



B. Psikologi Agama

Pada mulanya sering terjadi kejumuhan dalam memberi batasan yang jelas dan tegas terhadap istilah Psikologi agama. Kesulitan ini terjadi karena terdapat dua (2) aspek substansial ilmu yang terkandung dalam ilmu ini, yakni ilmu jiwa dan agama. Sudah dimaklumi, keduanya memiliki karakteristik berbeda dan sulit dipertemukan. Psikologi atau ilmu jiwa memiliki sifat —teoritik empirik dan sistematik²⁹⁴, sementara agama bukan merupakan —ilmu pengetahuan atau saintifik²⁹⁵. Agama merupakan suatu aturan yang menyangkut cara-cara bertingkah laku, berperasaan, berkeyakinan, dan beribadah secara khusus. Agama menyangkut segala sesuatu yang semua ajaran dan cara melakukannya berasal dari Tuhan, bukan hasil karya dan hasil fikir manusia²⁹⁵. Sebaliknya, psikologi merupakan hasil karya dan hasil pemikiran manusia. Psikologi menyangkut manusia dan lingkungannya. Agama bersifat transenden. Sementara psikologi bersifat profan. Oleh karena itu, psikologi tidak bisa memasuki wilayah ajaran agama. Psikologi dengan watak profannya, sangat terikat dengan pengalaman dunia semata, sementara agama merupakan urusan Tuhan yang tidak terikat dengan pengalaman hidup manusia. Di sinilah letak permasalahan —timbulnya

²⁹⁴Thomas H. Leahey, *A History of Modern Psychology* (New Jersey: Prentice Hall International, Inc., 1991), hal. 4

Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Pustaka Pesisir, 1994), hal.. 13



konflik pada awal kemunculan disiplin psikologi agama. Tentu timbulnya konflik tersebut karena kurangnya pemahaman yang benar terhadap hakekat psikologi agama²⁹⁶. Yang perlu dipahami, merumuskan sebuah definisi suatu ilmu yang mencakup dua substansi —ilmu yang berbeda watak tentu tidak mudah. Bila rumusan definisi keliru, bisa jadi akan menimbulkan kesan —penggerogotan terhadap wilayah ajaran agama yang suci. Barangkali atas alasan inilah, perkembangan kajian psikologi agama hingga saat ini belum sepesat kajian ilmu pengetahuan lainnya. Untuk mengetahui bagaimana pengertian psikologi agama yang —benar, berikut ini akan dikemukakan beberapa pengertian menurut para pakarnya. Menurut Zakiah Daradjat²⁹⁷, psikologi agama adalah ilmu yang meneliti pengaruh agama terhadap sikap dan tingkah laku seseorang atau mekanisme yang bekerja dalam diri seseorang yang menyangkut cara berfikir, bersikap, bereaksi, dan bertingkah laku yang tidak terpisahkan dari keyakinannya, karena keyakinan itu masih dalam konstruk kepribadiannya. Menurut Jalaluddin dan

²⁹⁶Ungkapan ini merupakan intisari dari —perjuangan awal Williams James pada saat memperkenalkan ilmu baru dalam kajian psikologi, yaitu —psikologi agama. Disiplin psikologi baru pada mulanya dianggap —kajian aneh oleh para ilmuwan pada umumnya. Informasi lengkap, baca: Robert H. Thouless, *An Introduction to Psychology of Religion* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1979), hal. 2

²⁹⁷Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan hal. 2



Ramayulis²⁹⁸, psikologi agama merupakan ilmu yang khusus mengkaji sikap dan tingkah laku seseorang yang timbul dari keyakinan yang dianutnya berdasarkan pendekatan psikologi. Sedangkan Thouless²⁹⁹ membatasi, bahwa psikologi agama merupakan ilmu jiwa yang memusatkan perhatian dan penelitiannya pada perilaku keagamaan dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip psikologi yang diambil dari studi tingkah laku non-relegius. Dari ketiga rumusan pengertian psikologi agama tersebut ditemukan beberapa catatan penting, yang selanjutnya dapat digunakan untuk melacak —bagaimana hakekat ilmu ini?—. *Pertama*, psikologi agama menitikberatkan pada —aspek pengaruh—, karenanya, ada yang menyebut psikologi agama sebagai ilmu pengaruh, yakni ilmu yang mempelajari —sikap dan perilaku seseorang sebagai hasil pengaruh keyakinan atau kepercayaan agama yang dianutnya—. *Kedua*, psikologi agama mengkaji —proses— terjadinya pengaruh tersebut. Psikologi agama mengkaji bagaimana proses terjadinya pengaruh suatu kepercayaan atau keyakinan dalam menumbuhkembangkan jiwa keagamaan seseorang.

Ketiga, psikologi agama mengkaji —kondisi— keagamaan seseorang. Bagaimana terjadinya kemantapan dan kegoncangan

²⁹⁸Jalaluddin dan Ramayulis, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 1996), hal. 5

²⁹⁹H. Thouless, *Op. cit.*, hal. 14



jiwa dalam keberagamaannya juga menjadi obyek kajian penting psikologi agama. Tiga ranah itu yang menjadi kajian pokok psikologi agama. Bila dicermati dari ketiga kajian pokoknya, maka jelas bahwa psikologi agama tidak menyentuh keyakinan atau kepercayaan agama seseorang. Psikologi agama hanya meneliti —seberapa besar atau kecil pengaruh keyakinan terhadap sikap dan perilakunya, —bagaimana proses terjadil, dan —bagaimana kondisi jiwa keberagamaan seseorang. Psikologi agama tidak menyentuh —ajaran agama dan atau keyakinan seseorang. Ini berarti, psikologi agama tidak berhak —mendukung, membenarkan, menolak atau menyalahkan ajaran, keyakinan, atau keimanan seseorang.

Ungkapan seperti itu dapat ditemukan dalam pengertian Jalaluddin, dan juga Thouless, karena keduanya menyatakan, kajian psikologi agama mengarah pada aplikasi prinsip-prinsip psikologis perilaku keagamaan seseorang. Pendapat kedua tokoh sekaligus mempertegas, bahwa obyek kajian psikologi agama bukan ajaran agama, melainkan tiga aspek sebagaimana disebut di atas, yang oleh Zakiah diringkas menjadi dua aspek, yaitu, kesadaran keagamaan (*religious consciousness*) dan pengalaman keagamaan (*religious experience*).

Kesadaran keagamaan diartikan sebagai bagian atau segi yang hadir dalam pikiran yang pengujiannya dapat dilakukan melalui metode introspeksi. Juga dapat dikatakan, bahwa



keagamaan adalah aspek mental dan aktifitas keagamaan seseorang. Sementara pengalaman keagamaan diartikan sebagai perasaan yang membawa pada keyakinan yang dihasilkan oleh tindakan. Dengan demikian dapat dipahami, psikologi agama adalah ilmu psikologi yang menekankan kajiannya pada pengaruh, proses kejiwaan, dan bentuk-bentuk kemantapan atau kegoncangan dalam kehidupan keberagamaan seseorang. Psikologi agama merupakan studi psikologi dalam kaitannya dengan kehidupan keagamaan seseorang dengan tetap berpijak pada prinsip-prinsip psikologi. Bagaimana bentuk pengaruh ajaran keagamaan, bagaimana terjadinya proses pembentukan suasana kejiwaan, dan bagaimana pula bentuk-bentuk kepribadian keagamaan seseorang dikaji dengan tetap bertopang pada prinsip-prinsip psikologi.

C. Kesehatan Mental

Kesehatan mental sering disebut juga dengan istilah *mental health* dan atau *mental hygiene*. Secara historis, ilmu ini diakui berasal dari kajian psikologi, Usaha para psikolog yang kemudian menelurkan ilmu baru ini berawal dari keluhan-keluhan masyarakat sebagai akibat dari munculnya gejala-gejala yang menggelisahkan. Fenomena psikologis ini tampaknya tidak hanya dirasakan oleh individu semata, melainkan oleh



masyarakat luas³⁰⁰. Ketika kegelisahan itu masih berada pada taraf ringan, individu yang terkena masih mampu mengatasinya, namun ketika kegelisahan tersebut sudah bertaraf besar, maka biasanya si penderita sudah tidak mampu mengatasinya. Bila kondisi itu dibiarkan, yang terganggu tidak hanya individu si penderita saja, melainkan akan semakin menyebar mengganggu orang lain di sekitarnya. Latar belakang munculnya ilmu kesehatan mental ini sekaligus melahirkan pengertian awal ilmu tersebut. Ilmu kesehatan mental berkait erat dengan terhindarnya seseorang dari gangguan dan penyakit kejiwaan³⁰¹. Pengertian klasik ini mengandung arti sangat sempit, karena kajian ilmu kesehatan mental hanya diperuntukkan bagi orang yang mengalami gangguan dan penyakit jiwa saja. Padahal ilmu ini juga sangat dibutuhkan oleh setiap orang yang merindukan ketenteraman dan kebahagiaan hidup.

Fenomena ini semakin mendorong para ahli merumuskan pengertian ilmu kesehatan yang mencakup wilayah kajian lebih luas. Marie Jahoda, seperti dikutip Yahya Jaya, memberikan batasan lebih luas dari pengertian pertama. Menurutnya, kesehatan mental mencakup (a) sikap kepribadian yang baik terhadap diri sendiri, kemampuan mengenali diri dengan baik,

³⁰⁰Zakiah Daradjat, *Kesehatan Mental* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990), hal.10

³⁰¹Musthafa Fahmi, *al-Insân wa Shihhah al-Nafsiyyah* (Kairo: Maktabat Misr, 1965), hal. 14



(b) pertumbuhan dan perkembangan serta perwujudan diri yang baik, (c) keseimbangan mental, kesatuan pandangan, dan ketahanan terhadap segala tekanan, (d) otonomi diri yang mencakup unsur-unsur pengatur kelakuan dari dalam atau kelakuan-kelakuan bebas, (e) persepsi mengenai realitas, terbebas dari penyimpangan kebutuhan serta memiliki empati dan kepekaan sosial, dan (f) kemampuan menguasai dan berintegrasi dengan lingkungan. Sementara Goble, mengutip dari Assagioli, mendefinisikan, kesehatan mental adalah terwujudnya integritas kepribadian, keselarasan dengan jati diri, pertumbuhan ke arah realisasi diri, dan ke arah hubungan yang sehat dengan orang lain.

Sepintas lalu kedua pengertian di atas terkesan sudah komprehensif dan utuh, namun setelah diteliti, dua definisi tersebut masih mengandung kekurangan sempurna, terutama bila dilihat dari wawasan yang berorientasi Islam³⁰². Bila dicermati, kedua definisi di atas bertopang pada faham psikologi murni. Psikologi sangat mengandalkan data-data empirik dan metodologi rasional. Psikologi, sebagai salah satu bentuk sains

³⁰²Menurut Bastaman, minimal terdapat empat pola wawasan kesehatan mental dengan masing-masing orientasinya, yaitu: (1) Pola wawasan yang berorientasi simptomatis, (2) Pola wawasan yang berorientasi penyesuaian diri, (3) Pola wawasan yang berorientasi pengembangan potensi, dan (4) Pola wawasan yang berorientasi keruhanian atau spiritual. Yang harus dicermati, keempat pola wawasan tersebut tidak boleh dipandang secara terpisah, melainkan antara yang satu dengan lainnya saling melengkapi. Untuk lebih lengkapnya dapat dibaca: Hanna Djumhana Bastaman, *Integritas Psikologi Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995),



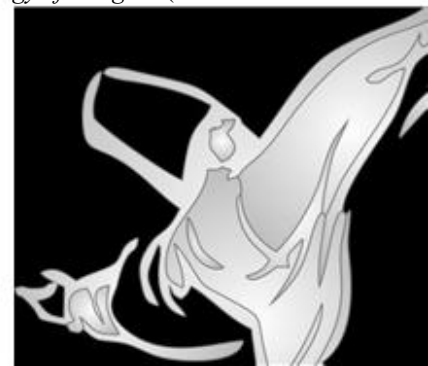
kontemporer, tidak banyak mengkaji dan mendiskusikan data-data meta-empirik dan metodologi rasional³⁰³, dan biasan ciri-ciri utama telaahnya lebih bersifat sensori, materialistik, obyektif, dan kuantitatif³⁰⁴. Oleh karena itu, dua rumusan pengertian kesehatan mental di atas tidak bisa lepas dari bingkai paradigma sains kontemporer. Kesehatan mental diukur dengan sejauh mana persepsi seseorang terhadap realitas empirik semata³⁰⁵. Kesehatan mental dianggap identik dengan seberapa mampu seseorang dalam mempersepsi terhadap lingkungan realitas empirik dengan baik. Realitas empirik yang dimaksud mencakup lingkungan yang terbatas pada diri dan masyarakat di sekitarnya. Realitas meta-empirik yang meliputi : makhluk spiritual, alam ruh, Allah, dan sebagainya tidak dibicarakan.

Upaya penyempurnaan pengertian kesehatan mental tersebut terus dilakukan oleh para pakar. Arah penyempurnaannya diarahkan pada —ketercakupan seluruh potensi manusia yang multi-dimensi. Sebagai pionernya, diantaranya adalah Zakiah Daradjat, yang mencoba merumuskan pengertian kesehatan mental yang mencakup seluruh potensi

³⁰³Noeng Muhadjir menyebutnya dengan istilah —*Metodologi realisme metafisik* Metodologi realisme-metafisik digunakan untuk mengkaji kebenaran kewahyuan naqliyah, terlebih ketika menstudi ruh, sufistik, dan sebagainya. Lihat, Noeng Muhadjir, dalam Rendra K (Ed.), *Metodologi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 108

³⁰⁴Baca: Robert H. Thouless, *Introduction to Psychology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 1971), hal. 3

³⁰⁵Frank G. Goble, *op. cit.*, hal. 140



manusia. Menurutnya, kesehatan mental adalah bentuk personifikasi iman dan takwa seseorang³⁰⁶. Ini dipahami, bahwa semua kriteria kesehatan mental yang dirumuskan harus mengacu pada nilai-nilai iman dan takwa. Bila kesehatan mental berbicara tentang integritas kepribadian, realisasi diri, aktualisasi diri, penyesuaian diri, dan pengendalian diri, maka parameternya harus merujuk pada iman dan takwa, akidah dan syariat. Dilibatkannya unsur iman dan takwa dalam teori kesehatan mental itu bertopang pada suatu kenyataan, bahwa tidak sedikit ditemukan orang yang tampaknya hidup sejahtera dan bahagia, kepribadiannya menarik, sosialitasnya sangat baik, akan tetapi sebenarnya jiwanya gersang dan stress, lantaran dia tidak beragama, atau setidaknya kurang taat dalam beragama. Inilah bentuk kesehatan mental semu. Secara nyata, orang tersebut dapat disebut sehat mental. Perilaku dan perbuatannya dinilai sangat baik oleh lingkungan. Dia sukses berhubungan dengan diri dan orang lain. Namun dilihat dari pengertian Zakiah Daradjat, orang tersebut tidak sehat mental, lantaran dia gagal dalam berhubungan dengan Tuhannya.

Dengan demikian, dapat dikatakan, bahwa hakekat kesehatan mental adalah terwujudnya keserasian, keharmonisan, dan integralitas kepribadian yang mencakup seluruh potensi

³⁰⁶Zakiah Daradjat, *Kesehatan Mental, Peranannya Dalam Pengajaran* (Jakarta: IAIN, 1978), hal. 4



manusia secara optimal dan wajar. Istilah optimal dan wajar mengisyaratkan, bahwa disadari betapa sulitnya menemukan sosok manusia yang mencapai tingkat kesehatan mental yang sempurna, bisa juga dikatakan, manusia berusaha mencapai kesehatan mental menuju kesempurnaan, bahkan yang lazim ditemukan, orang-orang yang mencapai tingkat kesehatan mental yang wajar.

Untuk mengetahui —seberapa tingkat kesehatan mental seseorang?!, Zakiah Daradjat memberikan 4 (empat) indikator, yaitu: (1) Ketika seseorang mampu menghindarkan diri dari gangguan mental (*Neurose*) dan penyakit (*Psikose*). (2) Ketika seseorang mampu menyesuaikan diri dengan masyarakat, alam, dan Tuhannya. (3) Ketika seseorang mampu mengendalikan diri terhadap semua problema dan keadaan hidup sehari-hari. (4) Ketika dalam diri seseorang terwujud keserasian, dankeharmonisan antara fungsi-fungsi kejiwaan.

Dengan diberikannya empat indikator kesehatan mental ini, orang menjadi lebih mudah menilai dan atau mengukur —seberapa tingkat kesehatan mental seseorang!. Dengan asumsi, semakin terpenuhinya keempat indikator tersebut, maka semakin tinggi tingkat kesehatan mental seseorang. Demikian pula sebaliknya, semakin kurang terpenuhinya salah satu atau beberapa indikator itu, maka sedemikian itulah persentase tingkat kesehatan mentalnya. Karena itulah, Zakiah Daradjat



—bahasan kesehatan mental dengan empat indikator ini dengan istilah —kesehatan mental sebagai kondisi kejiwaan seseorang³⁰⁷.

Di samping itu terdapat 2 (dua) istilah, yakni, kesehatan mental sebagai ilmu pengetahuan, dan kesehatan mental sebagai terapi kejiwaan, atau bentuk psikoterapi. Sejak awal kelahirannya, kesehatan mental muncul kajian lanjut dari psikologi. Bukti yang tak terbantahkan adalah hampir semua buku- buku psikologi membahas *mental hygiene*, sehingga tidak keliru bila disimpulkan, kesehatan mental sebagai ilmu pengetahuan yang lahir dari rahim psikologi. Selanjutnya, seiring dengan pesatnya perkembangan sains modern, sosok ilmu baru, kesehatan mental, ini dengan cepat memisahkan diri dari induknya. Perkembangan kajian kesehatan mentalpun demikian pesatnya, bahkan ketenarannya hampir mengiringi ketenaran induknya.

Sekalipun demikian, corak khas objek kajian ilmu kesehatan mental tetap mengikuti apa yang dikaji induknya, psikologi³⁰⁷. Sebagai disiplin ilmu, kesehatan mental bertujuan untuk mengembangkan seluruh potensi manusia seoptimal mungkin dan memanfaatkannya sebaik mungkin agar terhindar dari gangguan dan penyakit kejiwaan, sebagaimana dikatakan

³⁰⁷ Langgung, *Teori-teori Kesehatan Mental* (Jakarta: Pustaka al. 9.



Langgulang, kesehatan mental sebagai ilmu pengetahuan mempunyai tugas —mengembangkan semua potensi manusia agar mampu mewujudkan sifat-sifat khasnya agar berbeda dengan makhluk lain di muka bumi ini³⁰⁸. Bila pendapat Langgulang itu dilihat secara mendalam, maka tampak betapa mulia tugas yang diemban ilmu kesehatan mental. Sebab perwujudan sifat-sifat khas kemanusiaan tersebut bisa mengarah pada terciptanya —sosok manusia bermoral mulia. Moral mulia di sini mencakup moral terhadap diri, terhadap sesama, dan terhadap Tuhan. Kesehatan mental mengkaji —masalah teknik-teknik konseling dan terapi kejiwaan³⁰⁹. Pada tahap berikutnya, dua teknik terapi kejiwaan itu dipahami memiliki sasaran berbeda, sekalipun tujuannya tidak jauh berbeda. Teknik-teknik konseling diarahkan untuk orang bermasalah dalam tingkat ringan. Biasanya masalah yang menyimpannya masih dalam tarap —gangguan kejiwaan, yang sering diistilahkan dengan —*psychoneurose*. Sedangkan terapi kejiwaan diperuntukkan bagi orang yang terkena masalah psikis yang masuk tarap akut, yang sering disebut dengan istilah —*psychosis*.

³⁰⁸ *Ibid.*, hal. 225.

³⁰⁹ Clifford T. Morgan, dalam buku —monumentalnya menjelaskan, teknik konseling dan terapi kejiwaan ini untuk pertama kali dipraktekkan oleh *Pinel*, seorang dokter rumah sakit di Paris. Tahun 70 an. Sehingga ada yang beranggapan, sejak saat itulah ilmu kesehatan mental terlahir ke dunia. Lihat, Clifford T. Morgan, *Introduction to Psychology* (New York: Mc Graw Hill Book Company, Inc., 1961), h. 165



Bila dikembalikan pada bahasan sebelumnya, semakin jelas bahwa dilibatkannya nilai-nilai Islam dalam perumusan pengertian kesehatan mental bisa diposisikan sebagai —koreksi dan penyempurnaan terhadap teori-teori kesehatan mental yang dirumuskan para psikolog kontemporer.

Secara formal sebagai disiplin ilmu, psikologi agama dan kesehatan mental belum banyak ditemukan dalam khasanah keilmuan muslim, terutama di jaman keemasan kebudayaan Muslim. Jadi hanya ilmu tasawuf yang sudah dikenal dan berkembang sejak dahulu, karena psikologi agama dan kesehatan mental baru muncul pada abad modern, tepatnya abad ke-19. Meski demikian, secara substansial harus diakui, bahwa embrio kedua ilmu itu sudah ditemukan jauh sebelum tahun kelahirannya, benang merah persinggungan antara ketiga ilmu itu memungkinkan untuk dilacak dalam gudang sejarah keilmuan muslim. Diskusi mengenai gudang keilmuan muslim dalam sejarah biasanya dikaitkan dengan dua kerajaan muslim di Barat dan di Timur. Di Barat diwakili Daulah Amawiyah yang berpusat di Cordova (Spanyol), sedangkan di Timur diwakili Daulah Abbasiyah yang berpusat di Bagdad. Kedua kerajaan muslim itulah yang mengibarkan panji kemajuan ilmu-ilmu Islam dan sekaligus terlahirnya para pemikir muslim di setiap bidang keahliannya masing-masing. Pada masa itu kajian filsafat dan keilmuan Islam berkembang sangat pesat.



Selanjutnya, bagaimana posisi tasawuf, psikologi agama, dan kesehatan mental?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Oesman Bakar memberikan suatu isyarat, bahwa dalam khasanah intelektual muslim pengkajian psikologi sudah mencakup proses hierarkhis perkembangan berbagai daya jiwa, sifat, fungsi-fungsi psikis, dan arah tujuan akhir aktifitas daya jiwa. Pengkajian ini dipelopori al-Farabi, Ibnu Sina, dan al-Ghazali³¹⁰. Sekalipun pengkajiannya masih bersifat filosofis, namun setidaknya usaha mereka telah menorehkan dan menelurkan benih bagi studi-studi psikologis di masa mendatang. Selain itu penelitian A.E. Afifi menghasilkan suatu temuan, bahwa ternyata filsafat mistis Ibnu Arabi telah banyak menguraikan butir-butir kajian penting tentang kejiwaan yang kelak menjadi embrio bagi lahirnya studi-studi psikologi modern³¹¹. Pada masa itu, Ibnu Arabi sudah membahas mengenai psikologi empiris, sifat-sifat dan fungsi-fungsi jiwa, dan teori mimpi yang di kemudian hari banyak diungkapkan Sigmund Frued³¹².

³¹⁰ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Quthb al-Din al-Shirazi*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hal. 68

³¹¹ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Terj. Syahrir Mawi (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), hal. 172

³¹² Tentu saja terdapat perbedaan mendasar antara teori mimpi Ibnu Arabi dan Sigmund Frued. Itu semua karena filosofi berfikir yang digunakan berbeda. Frued menggunakan filosofi ateisme epistimologi, sementara Ibnu Arabi menggunakan filosofi berfikir Relijius. Untuk mengerti berfikir Frued tentang teori mimpi baca: Erich Fromm, *Psiko*



Pengkajian Ibnu Arabi mengenai butir-butir psikologis yang tidak terpisahkan dengan penghayatan sufistiknya itu memberikan arti penting bagi pencarian titik persinggungan antara kajian sufistik, psikologi agama, dan kesehatan mental. Bila dilihat dari segi pengetahuan psikologi agama, kajian-kajian psikologis Ibnu Arabi dan Al-Farabi memberikan sumbangan cukup strategis bagi pengkajian psikologi agama di masa berikutnya. Psikologi agama yang berarti —ilmu pengaruh atau —penerapan prinsip-prinsip psikologis dalam memahami berbagai aspek keagamaan mengisyaratkan bahwa usaha para pemikir muslim tersebut sudah meletakkan dasar-dasar strategis pengkajian dan risetnya. Psikologi agama yang lahir di abad modern itu sebenarnya penyemai benihnya tidak lain adalah para pemikir muslim. Psikologi agama tidak mungkin lahir dengan begitu saja, melainkan melalui proses panjang dan berkesinambungan.

Psikologi agama yang mencoba menjelaskan mengenai perasaan, motivasi, perkembangan dan kognisi keagamaan³¹³ tampaknya sulit dilakukan bila teori tentang daya, sifat, dan fungsi kejiwaan tidak didudukkan terlebih dahulu. Di samping itu, psikologi agama yang diartikan sebagai —ilmu

Agama, (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), hal. 16, dan Armand M. Nicholi, Jr., *The Question of God* (New York: The Free Press, 2002), hal.2-3

ard Spilka, *op.cit.*, hal.. 17



pengaruh³¹⁴ secara substansial sudah banyak dikaji oleh AlGhazali. Pembahasan di seputar —pengaruh ajaran agama terhadap kehidupan keagamaan³¹⁵ banyak ditemukan dalam *magnum opus*nya yakni *Ihyâ‘ Ulûm al-Dîn* dan *Munqidz min al-Dhalâl*. Kedua buku ini tidak hanya menguraikan mengenai ‘pengaruh’ ajaran agama terhadap kehidupan keberagamaan, tetapi juga tentang ‘penghayatan’ Al-Ghazali sendiri terhadap adanya pengaruh ajaran Islam.

Satu hal paling masyhur dalam kedua buku tersebut adalah —konversi al-Ghazali³¹⁶ yang dikemudian hari menjadi bagian penting pengkajian psikologi agama. Konversi al-Ghazali tidak dipahami sebagai proses perpindahan dari satu agama ke agama lain, namun merupakan proses kematangan keberagamaan. Model konversi al-Ghazali ternyata cukup menarik bagi William James, seorang tokoh perintis ilmu psikologi agama. William James mendeskripsikan proses konversi al-Ghazali dalam ruang khusus di buku monumentalnya yang berjudul —*The Varieties of ReligiousExperiences*³¹⁷.

Penjelasan ini setidaknya memberikan suatu isyarat bahwa kedua karya al-Ghazali tersebut dapat diposisikan sebagai —karya pemberi inspirasi kelahiran psikologi agam³¹⁸. Ilmu kesehatan mental agaknya juga tidak jauh berbeda dengan

³¹⁴William James, *The Varieties of Religious Experiences* (New York: Collier Books, 1974), hal. 309 -311



psikologi agama. Hasan Langgulung mengatakan, —sekalipun kesehatan mental itu merupakan istilah dan ilmu baru, akan tetapi hakekatnya sama dengan konsep kebahagiaan, keselamatan, kejayaan, dan kemakmuran³¹⁵. Sementara menurut Salomon, istilah kebahagiaan itu merupakan ‘sebutan kebaikan hakiki’ yang ada dalam kehidupan ini, yang merupakan tujuan paling tinggi, yang disebut sebagai —*Summum Bonum*³¹⁶. Kebahagiaan itu merupakan arah dan tujuan semua tindakan dan harapan setiap manusia.

Bila kesehatan mental itu diartikan kebahagiaan, keselamatan, dan sebagainya, maka sebenarnya para filosof muslim terdahulu sudah banyak membicarakannya. Ibnu Sina, Al-Farabi, Al-Ghazali, dan Al-Razi sudah banyak menguraikan hal demikian dalam tulisan-tulisannya. Penganalogan konsep kesehatan mental dengan konsep kebahagiaan itu menunjukkan bahwa kesehatan mental merupakan suatu kondisi jiwa yang sehat secara wajar dan optimal. Jalal Syaraf mengistilahkan dengan —*al-Mustawa al-Shahiy al-Aqliy ‘Ammatan*³¹⁷. Suatu kondisi jiwa yang sehat biasa dibahas ketika berbicara tentang —terhindarnya seseorang dari gangguan dan penyakit kejiwaan,

³¹⁵Hasan Langgulung, *Teori-teori Kesehatan Mental*, op. cit., hal. 265

³¹⁶R.C. Salomon, *Etika Suatu Pengantar* (Jakarta: Erlangga, 1987), hal. 73

³¹⁷Muhammad Jalal Syaraf dan Abdurrahman Isawi, *Saikologiât al-
t fi al-Masihiyat wa Al-Islâm* (Iskandariyah: Al-Ma’arif,



kemampuan ber *adjustment*, pengendalian diri, dan terwujudnya integritas antara berbagai fungsi-fungsi kejiwaan. Ibnu Sina, dalam karya monumentalnya —*Al-Syifal* (*The Book of Healing*) sudah membahas teori-teori sehat mental. Dia mengatakan, diskusi mengenai kebahagiaan tidak bisa lepas dari pembahasan teori akhlak³¹⁸. Kebahagiaan tanpa akhlak mulia tidak mungkin. Kebahagiaan akan diperolehnya bila seseorang mampu memilih mana yang baik dan menyingkirkan yang tidak baik. Kebersihan dan kesucian kalbu menjadi kunci utama perolehan kebahagiaan. Kalbu atau jiwa yang suci membuat seseorang terjauh dari gangguan dan penyakit kejiwaan. Dengan kata lain, orang berakhlak baik menjadikannya mencapai kebahagiaan, ketenteraman, kejayaan, dan keselamatan hidup.

Sementara itu, Al-Razi³¹⁹ -dalam ‘*Al-Thib al-Rûhâniy*’— melekatkan cara perawatan dan penyembuhan penyakit-penyakit kejiwaan dengan melakukan pola hidup sufistik. Melalui konsep zuhudnya, Al-Razi menguraikan secara teori dan praktis perawatan dan pengobatan gangguan dan penyakit kejiwaan. Pengendalian diri, kesederhanaan hidup, jauh dari akhlak buruk, serta menjadikan akal sebagai esensi diri merupakan kunci-kunci

³¹⁸Ibnu Sina, *Al-Syifâ’ al-Ilâhi* (t.tp., Le Cairo, 1966), hal. 445. Hal senada dapat dilihat: Ibnu al-Qayyum Al-Jauziyah, *Al-Dâ’ wa al-Dawâ’* (Kairo: Dar al-Hadits, 1992), hal. 94 dan 140.

³¹⁹Al-Razi, *Pengobatan Ruhani*, Terj. MS. Nasrullah dan Hilman (Bandung: Mizan, 1994), hal. 21. Berkas karya ini Al-Razi dinobatkan sebagai —seorang bidan dan master bagi lahirnya ilmu perawatan jiwa.



pemerolehan kebahagiaan hidup. Demikianlah bahwa ilmu kesehatan jiwa dan psikologi jauh sebelum kelahirannya telah diprakarsai ‘persemaian benihnya’ oleh Ibnu Sina dan Al-Razi.

Sementara itu Al-Ghazali menguraikan —teori kebahagiaan sebagai cerminan kesehatan mental dalam balutan akhlak sufistik. Dia mendeskripsikan —teori kebahagiaan dalam karya khusus yang disebutnya —*Al-Kimiâ al-Sya‘âdât* (Kimia kebahagiaan) disamping dalam *Ihyâ‘ Ulûmal-Dîn* khususnya dalam satu bab yang diberi judul —*rubu‘ al-Munjiyât*.. Dalam tulisan tersebut, Al-Ghazali menempatkan term-term —*al-fauz, al-najât, dan al-Sya‘âdât* untuk menjelaskan tujuan dan akhir kehidupan manusia. Aspek penting lain dari pemikiran Al-Ghazali berkaitan dengan pengembangan ilmu kesehatan mental yakni bab keajaiban hati dan penyingkapan jiwa. Kedua bab itu secara jelas mengungkap hakikat jiwa, watak, fungsi-fungsi kejiwaan dan peranannya dalam kehidupan manusia. Al-Ghazali mengatakan, kebahagiaan manusia sangat tergantung padapembahasan terhadap jiwanya, sebaliknya, kegagalan memahami jiwanya menyebabkan ketidakmampuannya dalam memperoleh kebahagiaan hidup. Dalam konteks kajian ini, deskripsi akhlak sufistik Al-Ghazali tersebut dapat dijadikan dasar-dasar penting bagi pengkajian dan pengembangan ilmu kesehatan mental.



Dari uraian di atas, dapat diambil pemahaman bahwa para ilmuwan muslim di masa klasik sudah banyak membahas —psikologi agama, kesehatan mental, dan tasawuf— secara terpadu. Dikatakan demikian, karena para pemikir muslim yang telah berhasil meletakkan dasar-dasar ilmu-ilmu kontemporer tersebut merupakan para ahli sufi. Menurut data sejarah, baik Ibnu Sina, Al-Razi, Al-Ghazali, dan lainnya merupakan ahli sufi, ahli jiwa, dan sekaligus ahli kesehatan mental.

RESPONSI :

1. Jelaskan persamaan dan perbedaan antara Tasawuf, Psikologi Agama dan kesehatan mental....!
2. Esensi psikologi agama menurut Zakiah Darajat ada dua aspek, yaitu, kesadaran keagamaan (*religious consciousness*) dan pengalaman keagamaan (*religious experience*). Jelaskan apa maksudnya...!
3. Ada 4 (empat) indikator, untuk mengetahui seberapa tingkat kesehatan mental seseorang?. Sebutkan indikator tersebut...!
4. Banyak penyakit-penyakit psikis yang tidak bisa diselesaikan dengan pendekatan psikologi an sich, akan tetapi baru bisa tertangani melalui tasawuf. Jelaskan bagaimana tasawuf menjadi solusi problema psikologis...?



5. Jelaskan bagaimana para ilmuwan muslim di masa klasik mampu membahas —psikologi agama, kesehatan mental, dan tasawuf— secara terpadu...!



DAFTAR PUSTAKA

- A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Terj. Syahrir Mawi
(Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989)
- al-Hujwiri, *Kasyful Mahjûb* (Bandung: Mizan, 1993)
- Al-Razi, *Pengobatan Ruhani*, Terj. MS. Nasrullah dan Hilman
(Bandung: Mizan, 1994)
- Armand M. Nicholi, Jr., *The Question of God* (New York: The
Free Press, 2002)
- Clifford T. Morgan, *Introduction to Psychology* (New York: Mc
Graw Hill Book Company, Inc., 1961)
- Erich Fromm, *Psikoanalisis dan Agama*, (Surabaya: Bina Ilmu,
1986),
- Hanna Djumhana Bastaman, *Integritas Psikologi Dengan Islam:
Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
1995)
- Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta:
Bulan Bintang, 1995)
- Hasan Langgulung, *Teori-teori Kesehatan Mental* (Jakarta:
Pustaka al-Husna, 1986).
- Ibnu al-Qayyum Al-Jauziyah, *Al-Dâ‘ wa al-Dawâ‘* (Kairo: Dar
al-Hadits, 1992).
- Ibnu Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*
(London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1967)



- Ibnu Sina, *Al-Syifâ‘ al-Ilâhi* (t.tp., Le Cairo, 1966)
- Jalaluddin dan Ramayulis, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 1996)
- Martin Lings, *What is Sufism? Membedah Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987)
- Muhammad Aqil bin Ali al-Mahdaliy, *Madhal Ila al-Tasawuf al-Islâmiy* (Kairo: Dar al-Hadits, 1993)
- Muhammad Jalal Syaraf dan Abdurrahman Isawi, *Saikologiât al-Hayât al-Rûhiyat fî al-Masihiyat wa Al-Islâm* (Iskandariyah: Al-Ma‘arif, 1972)
- Musthafa Fahmi, *al-Insân wa Shihhah al-Nafsiyyah* (Kairo: Maktabat Misr, 1965)
- Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- Noeng Muhadjir, dalam Rendra K (Ed.), *Metodologi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Quthb al-Din al-Shirazi*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997)
- R.C. Salomon, *Etika Suatu Pengantar* (Jakarta: Erlangga, 1987)
- Robert H. Thouless, *An Introduction to Psychology of Religion* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1979)
- Robert H. Thouless, *Introduction to Psychology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 1971)



- Thomas H. Leahey, *A History of Modern Psychology* (New Jersey: Prentice Hall International, Inc., 1991)
- William James, *The Varieties of Religious Experiences* (New York: Collier Books, 1974)
- Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970)
- , *Kesehatan Mental* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990)
- , *Kesehatan Mental, Peranannya Dalam Pendidikan dan Pengajaran* (Jakarta: IAIN, 1978)





BAB XI

TITIK TEMU TASAWUF DENGAN PSIKOLOGI AGAMA

A. Perbedaan Tasawuf dan Psikologi Agama

Sebenarnya kedua disiplin ilmu ini secara langsung tidak berhubungan. Tasawuf berkaitan dengan penghayatan keagamaan (Islam) esoterik. Karenanya tasawuf banyak menggunakan —*qalb*(قلب) ketimbang —*aqll*. Tasawuf lebih bersifat relijius, karena tasawuf berasal dari ajaran agama Islam. Pembeneran terhadap ajaran Islam menjadi syarat kajian tasawuf. Pengkajian tasawuf tanpa keyakinan tidak akan menemukan kebenaran yang hendak dicarinya.

Sementara psikologi agama membatasi kajian pada prinsip-prinsip studi psikologis belaka. Psikologi agama tidak membicarakan soal benar atau salah ajaran agama (Islam). Karenanya, kebenaran yang dicari psikologi agama bukan kebenaran teologis ataupun kebenaran fikih/ syar‘i, melainkan kebenaran psikologis semata. Maka pembicaraan mengenai —bagaimana manusia beriman misalnya?, kajiannya hanya ditekankan pada tindakan —gejala-gejala keberimanan secara psikologis saja. Begitu pula dalam hal —Mengapa manusia berkelakuan agamais, psikologi agama tidak membahas motif-motif bersifat teologis metafisis, melainkan hanya berbicara



—motif-motif yang mampu disentuh dan *observeable* secara psikologis³²⁰.

Dengan mencermati uraian di atas, tampak jelas perbedaan dan sekaligus mengisyaratkan bahwa persinggungan antara keduanya tidak ditemukan secara langsung. Namun bila ditelaah lebih teliti, ternyata ditemukan adanya keterkaitan antara kedua ilmu tersebut. Berkaitan dengan pencarian titik singgung antara tasawuf dan psikologi agama itu dapat diungkap beberapa temuan berikut:

Pertama, tasawuf dan psikologi agama sama-sama berpijak pada kajian kejiwaan manusia. Perbedaannya hanya terletak pada metode pengkajiannya. Tasawuf lebih banyak menggunakan metode intuitif, metode nubuwah, metode ilahiyah, dan metode-metode yang berkaitan dengan —qalbl lainnya.

Sementara psikologi agama menggunakan metode pengkajian psikologis empirik. Tasawuf membahas bagaimana —menyucikan jiwa spiritualitas manusia beragama, psikologi agama membahas —bagaimana pengaruh ajaran agama terhadap seluruh aspek kehidupan manusia yang *observeable* terutama. *Kedua*, Tasawuf dan psikologi agama berbicara tentang kondisi keberagamaan seseorang. Tasawuf menggunakan pendekatan —rasal, sementara

Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Pustaka Islam, 1994), hal. 15



psikologi agama menggunakan pendekatan —positivisme, cara berfikir positif, dan rasional empirik.

Ketiga, kedekatan hubungan tasawuf dengan psikologi agama ditemukan ketika ternyata —salah satu kajian psikologi agama adalah perilaku para sufi³²¹. Hanya saja psikologi agama melihat ketasawufan para sufi melalui fenomena yang dapat diteliti dan diobservasi. Psikologi agama tidak mengkaji tasawuf dari segi ajaran dan ritus-ritusnya, melainkan hanya mengkaji bukti-bukti empirik ketasawufan seorang sufi. Psikologi agama tidak melibatkan diri dalam pembelaan atau penyangkalan terhadap hasil penghayatan para sufi. Psikologi agama hanya mengungkap pengaruh ajaran tasawuf terhadap perilaku dan kepribadian seseorang. Berkaitan dengan ungkapan tersebut, Bernard Spilka secara jelas menyatakan, —amalan mistik (tasawuf) berpengaruh terhadap proses kejiwaan seseorang³²². Kesimpulan hasil risetnya tersebut dilakukan dengan menggunakan data-data temuan secara empirik dan keterangkai-keterangan dari pengalaman para sufi.

³²¹Hampir semua studi psikologi agama mengkaji tasawuf (*esoteric aspect*). William James, si perintis studi psikologi agama, mencantumkan pembahasannya di seputar tasawuf dalam bab khusus yang cukup panjang. Lihat, William James, *The Varieties of Religious Experiences*. Bernard Spilka, et.al, juga membahaskan tasawuf (di sebutnya —*mysticism*) dalam halamannya yang cukup panjang, mulai hal. 175 -311

³²²Lihat, Bernard Spilka, *The Psychology of Religious Approach* (Prentice Hall: New Jersey, 1985)



Keempat, persinggungan tasawuf dan psikologi agama dapat ditemukan dalam —obyek kajian. Psikologi agama bersinggungan dengan tasawuf dikarenakan ada kepentingan obyek kajian dan atau obyek penelitian. Sebagaimana dalam uraian di atas, salah satu obyek kajian psikologi agama adalah kesadaran dan pengalaman keberagamaan seseorang. Sementara dua hal tersebut banyak ditemukan dalam ajaran dan perilaku kehidupan para sufi. Berkait dengan itu, Nicholson menyatakan —*Sufism is the type of religious experiences*³²³ (Sufisme, tasawuf, merupakan suatu bentuk berbagai pengalaman keberagamaan). Dengan demikian, titik persinggungan antara tasawuf dan psikologi agama dapat ditemukan dalam beberapa aspek, sebagaimana diungkap di atas, sekalipun persinggungannya tidak bersifat esensial. Secara hakiki, (قُر) kedua bidang kajian tersebut memiliki titik kajian, metode, tujuan, dan pendekatan berbeda. Bahkan dapat dikatakan, tasawuf lebih bersikap pasif, sedangkan psikologi lebih bersikap agresif. Penghayatan tasawuf para sufi sama sekali tidak pernah berorientasi pada kepentingan keilmuan. Mereka hanya memiliki satu orientasi, yaitu, bagaimana memperoleh kebahagiaan dan kedekatan sedekat-dekatnya dengan Allah, Sang Khaliq, sementara psikologi agama cenderung terus mencari dan meneliti —semua perilaku dan

³²³R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, (Delhi: Idarat-i 1976), hal. 1



perikehidupan para sufi. Kapanpun psikologi agama berdiskusi, maka aspek kehidupan esoterik sufistik umat beragama tidak bisa ditinggalkan. Bahkan aspek tasawuf menjadi bagian kajian yang menyita ruang buku-buku dan riset-riset psikologi agama. Sekalipun persinggungan antara keduanya bersifat pasif aktif, namun persinggungannya dapat dikatakan bersifat mutualisme. Persinggungan antara kedua saling memberi keuntungan dan saling memberi manfaat, terutama, bagi upaya pengembangan dan pemahaman masing-masing ilmu tersebut. Studi terhadap pengalaman para sufi dapat memberikan kesempurnaan pengkajian psikologi agama. Sedangkan pengalaman para sufi yang diungkap melalui kajian psikologi agama dapat memberikan pemahaman dan sekaligus manfaat bagi orang yang hendak mengkajidan atau mendalaminya.

B. Titik Temu Psikologi Agama dengan Kesehatan Mental

Titik singgung psikologi agama dengan kesehatan mental bisa dilihat dari beberapa aspek berikut:

Pertama, induk ilmu psikologi agama dan kesehatan mental adalah sama, psikologi. Kesehatan mental perannya sebagai ilmu pengetahuan merupakan bagian dari ilmu psikologi. Hanya saja terdapat perbedaan antara kedua, terutama dalam tujuan pengkajiannya. Psikologi agama mengkaji dan menemukan —pengaruh keyakinan agama terhadap orang-orang yang memeluknya, proses pertumbuhan dan perkemb



keagamaan, dan proses kegoncangan keagamaan dan keyakinan seseorang dan berubahnya keyakinan seorang pemeluk agama, sedangkan kesehatan mental bertujuan —untuk mengembangkan semua potensi yang ada pada diri manusia seoptimal mungkin, serta memanfaatkan dengan sebaik-baiknya agar terhindar dari gangguan dan penyakit kejiwaan.

Kedua, kedua ilmu ini memiliki obyek kajian sama, yakni aspek kejiwaan manusia. Bila diperbandingkan dengan persinggungan antara tasawuf dan psikologi agama, agaknya persinggungan psikologi agama dan kesehatan mental tampak lebih bersifat kokoh dan langsung. Hal itu dapat dilihat bahwa pengembangan ilmu kesehatan mental tidak bisa dilepaskan dari kajian yang ada dalam psikologi agama. Psikologi agama membicarakan pengaruh ajaran agama dan proses kejiwaan orang beragama. Sementara kesehatan mental melanjutkan dan memperdalam apa yang dikaji psikologi agama tersebut. Dapat juga dikatakan, ketika kajian psikologi agama ditindak lanjuti ke arah —implementasi dan pemanfaatannya dalam kehidupan manusia, maka di situlah kesehatan mental dikaji dan dikembangkan. Kesehatan mental membicarakan —bagaimana ajaran agama dapat diimplementasikan sebagai terapi kejiwaan, —bagaimana ajaran agama dapat menumbuhkembangkan seluruh potensi personalitas manusia secara optimal dan seimbang, dan bagaimana memanfaatkannya dengan sebaik mungkin



dalam kehidupannya, sehingga pemeluk agama tersebut terhindar dari gangguan dan penyakit mental.

Ketiga, kajian kesehatan mental berusaha melanjutkan studi dan kajian yang dilakukan psikologi agama. Bila psikologi agama hanya berbicara mengenai —bagaimana pengaruh ajaran agama terhadap kejiwaan para pemeluknya, maka kesehatan mental membicarakan —bagaimana ajaran agama mampu membentuk kepribadian para pemeluknya secara integral sebagai perwujudan tingkat kesehatan mentalnya. Persinggungan psikologi agama dan kesehatan mental makin tampak jelas, ketika membicarakan mengenai kesehatan mental sebagai terapi kejiwaan. Pengkajian masalah terapi kejiwaan kesehatan mental sudah tentu banyak persinggungan dengan psikologi. Tanpa bantuan psikologi, terapi kejiwaan, terutama ketika menyentuh soal pengaplikasian dan pengembangan metode dan teknik-teknik terapi klinis tidak mungkin dapat dilakukan, karena hal-hal tersebut memang sudah banyak dikembangkan jauh lebih awal oleh kajian psikologi.

C. Titik Temu Tasawuf dengan Kesehatan Mental

Penghayatan tasawuf pada dasarnya berkaitan erat dengan persoalan kesehatan mental. Namun demikian, tidak berarti bahwa penghayatan tasawuf itu semata bertujuan untuk memperoleh kesehatan mental. Alasannya, pertama, tasawuf sudah muncul jauh sebelum kelahiran ilmu kesehatan



Kedua, para sufi sudah berbicara tentang —*shihhah alnafs*— (kesehatan mental)³²⁴. Sekalipun secara esensial, isi dan maksud kesehatan mental para sufi tersebut tidak selalu sama dengan isi dan maksud kesehatan mental sebagai suatu kajian ilmu saat ini. Karena secara hakiki, para sufi dalam menghayati hidup sufistiknya tidak pernah memperdulikan, apalagi membicarakan, akan memperoleh kesehatan mental atau tidak. Para sufi hanya ingin memperoleh —kedekatan dan kerelaan dari Allah sedekatdekatnya dan serela-rela-Nyall.

Dengan demikian dalam Islam, persinggungan kesehatan mental dan tasawuf sudah dapat dilihat pada —makna kesehatan mental itu sendiri. Ajaran kesehatan mental menurut pandangan Islam sebenarnya ajaran tasawuf itu sendiri. Kesehatan mental yang biasa diartikan sebagai —terbentuknya individu yang terhindar dari gangguan dan penyakit kejiwaan dapat ditemukan dalam kehidupan kaum sufi. Ketika ajaran tasawuf dimaknai sebagai —proses penyucian jiwa³²⁵, maka itu dapat diidentikkan dengan —usaha pembentukan individu sehat mental. Kondisi sehat mental rasanya sulit diwujudkan bila jiwanya terkotori. Seseorang yang ingin memperoleh kesehatan mental, sementara

³²⁴ Al-Ghazali, misalnya, menyebut dan menguraikan istilah —*shihhah alnafs*— (kesehatan mental) secara mendalam dalam bab khusus pada jilid ke-3 kitab *Ihya' Ulum al-Din*.

³²⁵ Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub, Risalah Persia Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 82



dirinya banyak berlumuran dosa, maka jalan satu-satu untuk itu hanyalah dengan —menyucikan jiwa. Bersihkan jiwanya dari seluruh dosa dan perbuatan buruk merupakan jalan untuk memperoleh —sehat mental.

Persinggungan selanjutnya kesehatan mental dan tasawuf dapat dilihat pada —tujuan yang hendak dicapai keduanya. Tasawuf ingin memperoleh kebahagiaan dan ketenteraman jiwa di dunia, dan di akhirat. Kesehatan mental berusaha mendapatkan —kebahagiaan dan ketenteraman hidup di dunial³²⁶. Erich Fromm mengatakan, persoalan sehat mental terkait erat dengan problema moral³²⁷. Pembicaraan soal —moral tentu terkait erat dengan soal kejiwaan. Moral yang baik (baca: akhlak) mencerminkan jiwa yang tersucikan. Jika jiwa suci menjadi syarat terbentuknya sehat mental, maka orang bermoral baik adalah orang bermental sehat.

Yusuf Musa mengatakan, kebajikan membuat jiwa menjadi tenang (*thuma'ninah*), sedangkan kejahatan menyebabkan jiwa menderita³²⁸. Ungkapan ini semakin mempererat persinggungan antara tasawuf dengan kesehatan mental.

³²⁶Lihat, Hasan Langgulung, *Teori-Teori Kesehatan Mental* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1986), hal.. 288

³²⁷Erich Fromm, *Psikoanalisis dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1988), hal.. 6

³²⁸Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlâq fi* Muassasat al-Khaniji, 1963), hal.. 141.



Persinggungan tasawuf dan kesehatan mental juga dapat dilihat dari suatu ungkapan, bahwa —kesehatan mental merupakan efek diterapkannya sikap keberagamaan. Sementara tasawuf merupakan bagian integral dari ajaran agama. Tasawuf merupakan ajaran penyempurna aspek syariat. Muhammad Aqil menegaskan, setiap sesuatu itu memiliki hakikat, hakikat syariat adalah tasawuf³²⁹. Kesempurnaan amalan syariat sangat ditentukan amalan tasawuf. Kesimpulan tersebut dipertegas pendapat Husein Nasr yang mengatakan —sebenarnya tasawuf itu merupakan perwujudan ihsan, bagian ketiga setelah Islam dan Iman³³⁰. Dilihat dari segi ini, persinggungan tasawuf dan kesehatan mental terlihat begitu kokoh.

Keeratan persinggungan kedua kajian tersebut juga dapat ditemukan dalam karya-karya al-Razi, Syaikh Hakim, dan Al-Ghazali. Ketiga pemikir muslim itu secara umum sepakat bahwa —ajaran sufistik dapat dijadikan sarana terapetik penyakit-penyakit mental. Mereka menyatakan, ajaran sufistik Islam sebenarnya berisikan tuntunan dan pedoman pembinaan, perawatan, dan pengobatan jiwa atau mental agar tetap sehat. Al-Razi menyebutnya dengan istilah —*Thib al-Rûhâni*— (pengobatan ruhaniah), Syaikh Hakim dengan istilah —*the Sufi Healing*—

³²⁹Muhammad Aqil, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islâmiy*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1993), hal. 11.

³³⁰Husein Nasr, *Sufi....*, hal. 73.



(*pengobatan sufistik*) , dan Al-Ghazali dengan istilah —*Shihhat al-Nafs* (kesehatan jiwa). Tiga istilah tersebut semakin memperkuat persinggungan antara tasawuf dan kesehatan mental tepatnya ketika Amir an-Najja mengistilahkannya dengan sebutan —*Al-Tasawwuf al-Nafs* (yang diterjemahkan dengan —Psikoterapi Sufistik) adalah merupakan ungkapan yang tepat untuk mengimplikasikan ajaran tasawuf dalam usaha memperoleh ketenangan hidup di era modern ini, sebagai sebuah temuan untuk mengkaji— bagaimana interpretasi psikologi terhadap ajaran sufistik. Ajaran sufistik (Islam) tidak hanya milik para sufi di istana gading semata, tetapi ajaran sufistik dapat diejawentahkan oleh siapapun seorang muslim dalam usahanya memperoleh ketenangan dan kebahagiaan hidup sesuai dengan derajat ilmu dan pemahamannya. Dengan demikian, persinggungan tasawuf dan kesehatan mental tampak lebih kuat dibandingkan persinggungan kedua sebelumnya. Kesimpulan ini diambil mengingat, persinggungan antartasawuf dan kesehatan mental dapat ditemukan pada berbagai aspek kajian kedua bidang ilmu tersebut. Persinggungannya merentang dari obyek kajian hingga tujuan yang hendak dicapai keduanya.

Pengkajian dari segi titik persinggungan antara tasawuf, psikologi agama, dan kesehatan mental ini setidaknya semakin membuka peluang lebih luas bagi penelitian terhadap ilmu-ilmu keislaman di masa-masa mendatang.



RESPONSI

1. Jelaskan perbedaan antara tasawuf dengan psikologi agama....!
2. Di mana letak titik singgung tasawuf dengan psikologi agama...? Jelaskan....!
3. Di mana titik temunya psikologi agama dengan ilmu agama di mana...?
4. Jelaskan Titik Temu Tasawuf dengan Kesehatan Mental.....!
5. Jika tasawuf dapat dijadikan solusi terhadap permasalahan psikologis, jelaskan bagaimana caranya, dan dasarnya apa....?



DAFTAR PUSTAKA

- Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub, Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1994)
- Bernard Spilka, *The Psychology of Religion, An Empirical Approach* (Prentice Hall: Ner Jersey, 1985)
- Erich Fromm, *Psikoanalisis dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1988)
- Hasan Langgulung, *Teori-Teori Kesehatan Mental* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1986)
- Muhammad Aqil, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islâmiy*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1993).
- Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm* (Kairo: Muassasat al-Khaniji, 1963).
- Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- R.A. Nicholson, *The Idea of Personaliy in Sufism*, (Delhi: Idarat-i Adabiyat-I Delli, 1976)
- William James, *The Varieties of Religious Experiences*.





BAB XIII

WAHDATUL WUJUD IBNU ‘ARABI

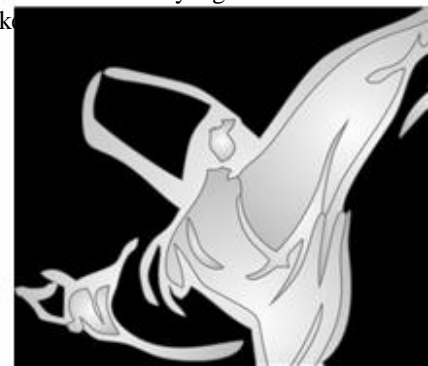
Ibn ʿArabi, nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ali bin Muhammad Muhyi al-Din Ibn al-ʿArabi al-Thaʿi al-Hatimi, lahir 17 Ramadhan 560 H, atau 27 Juli 1165 di Mursia, Andalus³⁶⁶, dan wafat tahun 638 H/ 1240 di Damaskus³⁶⁷.

Nama Ibn ʿArabi diberikan oleh orang-orang Abbasiyah, sedang di Andalus dikenal dengan nama Ibn Quraqah. Dia adalah seorang tokoh sufi dan filsafat agama yang produktif, yang berhasil merekonstruksikan pendekatan tasawuf dengan filsafat dalam mengkaji masalah wujûd, yang kemudian dipadukan menjadi satu kesatuan utuh dalam ajaran *wahdat al-wujûd*.³⁶⁸

³⁶⁶R. W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), hl. 21.

³⁶⁷A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul ʿArabi*, (Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1964), h. xvi.

³⁶⁸Muhammad Thabit al-Fandi, dkk., *Dairat al-Maʿarif al-Islamy*, vol. I, (Kairo: Insisyyarat, 1993), h. 231. Ibn al-ʿArabi adalah nama dua ulama terkemuka abad ke-6 dan 7 H (abad ke-12 dan 13 M), yang berasal dari tanah Spanyol (Andalusia). Ibn al-ʿArabi yang pertama dilahirkan adalah ulama *hadits*, *fiqh* dan kalam (teologi). Nama lengkapnya adalah Abu Bakr Muhammad Ibn ʿAbdillah Ibn al-ʿArabi al-Isybili. Ia dilahirkan di Seville (Isybilla) pada 468 H/1076 M dan pernah menjadi kadi (*qadhi/hakim*) di kota kelahirannya itu; ia wafat di dekat kota Fez, Marokko pada 543 H 1148 M. Lihat, —Ibn ʿArabi, dalam Harun Nasution (ed), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 349; ʿAmmar Thalibi, *Ara Abi Bakr Ibn al-ʿArabi al-Kalamiyyat*, (Aljazair: al-Syirkat al-Wathaniyyat, t.t.), h. 25 dst. Sedangkan tokoh yang kedua adalah seorang ulama tasawuf falsafi yang mengemukakan ajaran *wahdat al-wujud*. Untuk membedakan k menjadi menjadi kajian ini ditulis *Ibn ʿArabi* (tanpa al-).



Ajaran ini cukup menggemparkan dunia tasawuf, sehingga kepadanya diberikan gelar *al-Syaikh al-Akbar*. Uraian pemikirannya sistematis, luas dan mendalam tentang tasawuf. Karya tulisnya yang paling masyhur adalah *al-Futuhat al-Makiyyat*, sebuah karya ensiklopedis besar tentang tasawuf, yang terdiri atas 560 bab, diterbitkan oleh al-Hai'at al-Mishriyyat al-Ammat li al-Kitab, Kairo, tahun 1392/1972, dalam empat jilid buku besar. Begitu pula dengan *Fushus al-Hikam*, karya yang relatif pendek, paling sulit dipahami di antara karyanya, dan paling banyak disyarah para pengikutnya. Karya ini menyajikan rumusan-rumusan final dari pendirian tasawufnya³⁶⁹.

A. *Wujûd*: Pengertian dan Klasifikasinya

Dalam uraian-uraianya, Ibn Arabi membedakan antara Realitas Mutlak (*ultimate reality*) atau wujûd mutlak (*ultimate existence*), dengan realitas terbatas. Namun, secara essensial, keduanya itu merupakan satu kesatuan. Maksudnya, yang disebut pertama dalam kapasitasnya sebagai wujûd Yang Maha Tinggi, adalah merupakan hakekat segala yang *mawjud*, dalam arti tanpa keberadaan wujûd mutlak, segala yang ada (*mawjud*) ini tidak mungkin ada. Dari-Nyalah segala yang ada itu berawal, dan

³⁶⁹Di Indonesia, pemikiran dan ajaran Ibn Arabi ini telah ditulis dalam bentuk disertasi doktor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta oleh Kautsar Azhari Noer dengan judul *Wahdat al-wujud Ibn al-Arabi dan Pantheisme*, tahun 1993, dan telah diterbitkan. Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).



kepada-Nya akan kembali dan berakhir. Keberadaan-Nya meliputi segala yang ada, dan segala yang ada ini merupakan bentuk penampakan diri-Nya, melalui *asma* (nama) *af'al* (karya)-Nya.

Tuhan, dalam pandangan Ibn ʿArabi tidak hanya dipandang sebagai Tuhan yang satu, melainkan juga merupakan hakikat dari segala yang ada, dan sumber dari segala yang *mawjud*. Segala yang ada ini bersifat baru (*hadis*), binasa (*fana'*), dan semuanya akan kembali kepada-Nya. Tidak ada wujud yang abadi, kecuali *ʿain* (essensi) dari segala yang ada. Hal itu dinyatakan Ibn ʿArabi dalam satu ungkapan: —Maha Suci Allah yang telah menjadikan segala sesuatu, sedangkan Dia adalah hakikatnya³⁷⁰.

Dalam *Fushus al-Hikam*, Ibn ʿArabi menjelaskan bahwa hal-hal yang bersifat universal (*al-umur al-kulliyat*) tidak mempunyai wujud nyata (*wujûd ʿain*), namun ia tetap berkeyakinan bahwa hal-hal yang bersifat universal tersebut ada dalam wujud yang tidak kelihatan (*wujûd bathin*)³⁷¹. Lebih lanjut ia menjelaskan, hal-hal yang bersifat universal tadi mempunyai hukum dan pengaruh terhadap benda-benda yang berwujud nyata

³⁷⁰ بِإِيعَادِ عِبَادِهِ لَا شَيْءَ إِلَّا بِحُجَّتِهِ Ibn ʿArabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyyat*, (Kairo: al-Hai'at al-Misyriyyat al-ʿAmmat li al-Kitab), Juz II, h. 459.

Selanjutnya disebut *futuhāt*

³⁷¹ Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushus al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabi, t.t.), juz I, h. 51.



(konkrit). Benda-benda konkrit tersebut bersandar kepada hal-hal yang bersifat universal, yang keberadaannya hanya dapat diketahui secara rasional, hal-hal yang bersifat universal itu contohnya seperti —pengetahuan|| (*al-ilm*), dan —kehidupan|| (*al-Hayat*). Hukum yang bersifat universal itu dikembalikan kepada benda-benda konkrit. —Pengetahuan|| dipredikatkan kepada —yang berpengetahuan|| (*al-Alim*), —kehidupan|| (*al-hayat*) disandarkan kepada —yang hidup|| (*al-Hayy*). Dengan demikian, —kehidupan|| dan —pengetahuan|| tersebut hakikatnya diterima oleh akal, dan keduanya menentukan serta memberi pengaruh besar terhadap yang ber wujûd nyata tersebut³⁷². Sedangkan yang ber wujûd nyata, senantiasa tetap bergantung pada bentuk yang universal. Lebih lanjut Ibn ‘Arabi menjelaskan, sebenarnya setiap yang bereksistensi (*mawjud*) senantiasa diasosiasikan pada bentuk nyata. Namun keadaan seperti itu tidak dapat dikenakan kepada hal-hal yang bersifat universal, karena hal yang disebut terakhir ini, tergantung dengan waktu atau tidak, tidak mungkin mempunyai bentuk nyata. Hal-hal yang bersifat universal tadi akan tunduk kepada hukum atau undang-undang yang berlaku bagi seluruh yang bereksistensi secara nyata³⁷³.

Dikatakan, bahwa hakikat —pengetahuan|| (*al-Ilm*) adalah satu, demikian juga —kehidupan|| (*al-hayat*). Tuhan (*al-Haqq*)



mempunyai pengetahuan dan kehidupan, karenanya Dia dikatakan Yang Mengetahui dan Yang Hidup. Begitu juga Malaikat dan manusia, keduanya dikatakan berpengetahuan dan hidup. Hanya saja, —pengetahuan‖ dan —kehidupan‖ Tuhan tidak sama dengan —pengetahuan‖ dan —kehidupan‖ Malaikat dan manusia, atau dengan makhluk lainnya. Tuhan sudah sejak lama ada (*qadim*). Dengan demikian, —pengetahuan‖ dan —kehidupan‖ yang ada pada-Nya bersifat *qadim* pula. Berbeda dengan makhluk, karena makhluk itu baru (*muhdas*), maka pengetahuan dan kehidupan yang disandarkan padanya juga menjadi baru³⁷⁴.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa hal-hal yang bersifat universal dan rasional itu adanya tidak nyata, namun tetap dihukumi atau dikatakan ada. Namun, hukum atau aturan seperti itu hanya dikenakan kepada yang bersifat universal saja, sedangkan bagi yang bersifat parsial (*juz' i*) tidak demikian. Yang bersifat parsial, senantiasa bersama esensi (*dzat*) benda itu sendiri, seperti misalnya —kepribadian‖ (*al-insaniyat*). Setiap benda mempunyai —kepribadian‖ sendiri-sendiri, sehingga yang dikatakan kepribadian itu, tidak terbilang ragamnya. Kepribadian itu sendiri disandarkan pula kepada wujud nyata (manusia), meskipun hakikatnya berbeda dengan pengetahuan dan kehidupan. Sebagaimana dikatakan sebelumnya, bahwa

³⁷⁴ *Ibid.*



pengetahuan itu hakikatnya adalah satu, sedangkan kepribadian hakikatnya bermacam-macam³⁷⁵.

Menurut Ibn ʿArabi, yang baru (*al-muhdas*) membutuhkan sesuatu yang membuatnya baru, dan *al-muhdas* itu sendiri tidak memiliki kedudukan. Wujûd yang baru tersebut sangat berhubungan erat dengan yang membuatnya menjadi baru, yaitu berupa —kebutuhan—. Oleh karena itu sudah pasti yang disandarinya tersebut harus bereksistensi, disebabkan oleh esensinya (*al-wujûd lidzatihi*), bukan karena lainnya. Dialah Allah yang melalui esensi-Nya memberi wujûd kepada segala yang baru tadi. Yang memberi wujûd tersebut, wajib adanya (*wajîb al-wujûd*), karena Ia beraksistensi tidak membutuhkan lain-Nya³⁷⁶.

Dari deskripsi ini dapat dipahami, bahwa Ibn ʿArabi membagi wujûd dengan beberapa versi. *Pertama*, pembagian wujûd menjadi dua yaitu *wujûd nyatadan wujûd tersembunyi(bathin)*. Pembagian wujûd ini nampaknya merupakan pembagian wujûd secara umum. *Kedua*, *wujûd hakiki*, yaitu wujûd Tuhan dan *wujûd semu* atau wujûd bayangan yaitu wujûd makhluk. Makhluk berwujûd semu karena keberadaannya

³⁷⁵*Ibid.* h. 52-53.

³⁷⁶Muhyiddin Ibn ʿArabi, *al-Futuhât al-Makkiyyat*, *Op. cit.*, h. 346-7.



tergantung kepada wujud hakiki, yaitu wujud Tuhan. *Ketiga*, adanya *wujud yang mesti* (*wajib al-wujud*) dan wujud yang mungkin (*mumkin al-wujud*). Allah adalah yang *wajib al-wujud* karena keberadaannya tidak memerlukan lain-Nya, sementara seluruh yang diciptakan (*makhluk*) membutuhkan wujud-Nya untuk bereksistensi. Seluruh makhluk yang ada tidak mampu berwujud tanpa wujud Tuhan, sehingga oleh karenanya keberadaannya sangat tergantung kepada yang *wajib al-wujud* tersebut. Dengan demikian, karena ketergantungannya itulah maka keberadaan makhluk masuk ke dalam *mumkin al-wujud*.

Dari klasifikasi di atas dapat dipahami, bahwa Ibn ʿArabi benar-benar membedakan antara Tuhan (*al-Haqq*) sebagai Pencipta, dengan makhluk sebagai ciptaan-Nya. Namun makna dari istilah *wujud* itu sendiri nampaknya sulit dipahami. Hal ini menyebabkan tidak mudah bagi para penterjemah untuk memperoleh arti yang tepat dalam menggunakan istilah *al-wujud* tersebut. Dalam hal ini Annemarie Schimmel mengemukakan, bahwa betapa sulitnya menterjemahkan istilah *al-wujud* secara tepat. Selain itu ia pun mengemukakan bahwa Marijan Mole juga mengakui bahwa ia menemui kesukaran dalam masalah ini. Hal ini barangkali karena Bahasa Arab, seperti bahasa-bahasa Semit lainnya, tidak memiliki kata kerja untuk menyatakan —adal. Istilah *wujud*, yang diterjemahkan sebagai —keberadaan, —eksistensi pada dasarnya berarti —menemukan, —



Dengan demikian, lebih dinamis daripada —eksistensil. Di ujung jalan hanya Tuhan yang ada, —ditemukan. Maka, *wahdat al-wujûd* bukan hanya —kesatuan keberadaan, tapi juga kesatuan eksistensialisasi dan persepsi tindakan itu³⁷⁷.

Sementara itu Nicholson, yang mengungkapkan beberapa catatan tentang *Fushus al-Hikam*, antara lain menyebutkan bahwa teori-teori yang digunakan Ibn ʿArabi sulit dipahami dan dijabarkan. Bahasa pengarangnya sangat teknis, figurative dan ungkapannya yang harfiah, hanya sedikit manfaatnya. Namun kalau istilah tersebut digunakan sebagaimana adanya, maka kita tidak mampu membuat catatan yang persis mengenai pemikiran Ibn ʿArabi³⁷⁸.

Barangkali ungkapan di atas ada benarnya, karena istilah wujûd itu sendiri kalau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, akan memperoleh makna yang semakin samar. Jika demikian, maka tujuan untuk mendapatkan pengertian secara mendalam tentang makna wujûd yang sebenarnya, tidak dapat diperoleh. Maka agar lebih mengenai sesaran, nampaknya ide Nicholson di atas dapat dipakai dalam pembahasan selanjutnya, yaitu tetap menggunakan istilah wujûd atau memakai kata —eksistensil sebagaimana secara umum digunakan.

³⁷⁷ Annmarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1974), h. 149.

h. 267



B. Esensi KeTuhanan(*Dzat Ilahiyyat*)

Ketika membahas masalah esensi ketuhanan, diperlukan dua perspektif. *Pertama*, tinjauan esensi ketuhanan dari segi esensi yang maha luas; yaitu suatu esensi tanpa penisbatan dan penyandaran kepada segala sesuatu yang berwujud nyata. *Kedua*; dari segi esensi yang disifati dengan berbagai sifat.

Dari perspektif yang pertama, esensi tersebut bersih dari berbagai sifat, bahkan bersih dari bentuk pengenalan. Dengan kata lain, dari segi ini esensi Tuhan belum dikenal sebagai Tuhan, karena dalam pandangan Ibn ʿArabi, Tuhan baru dikenal sebagai Tuhan kalau telah diketahui sifat-sifat ketuhanan-Nya. Sebelum sifat ketuhanan itu diketahui, esensi Tuhan hanya dikenal sebagai esensi yang adanya tanpa permulaan (*qadim, azaliy*), tidak lebih dari itu. Karenanya, ia menolak pendapat yang mengatakan bahwa Tuhan sudah dikenal sebagai Tuhan tanpa melihat kepada alam³⁷⁹. Pemikiran Ibn ʿArabi di atas tampaknya selaras dengan pemahaman Ahmad Daudy, dalam hal ini dikatakannya bahwa Tuhan berada dalam *martabat ahadiyah* (hanya ada Dzat mutlak Tuhan semata)³⁸⁰. Jadi, dari perspektif ini, esensi Tuhan merupakan wujud mutlak.

³⁷⁹ Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushus, Op.cit.*, h. 80-84.

³⁸⁰ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Nuruddin ar-Raniry.*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), h. 74.



Perspektif yang kedua, esensi (*al-dzat*) sudah mempunyai keterikatan dengan bentuk-bentuk (*shuwar*) benda-benda. Esensi tersebut disadarkan dan dinisbatkan kepada sifat-sifat dan nama-nama-Nya. Bentuk, nama dan sifat tersebut tidak memiliki esensi sendiri; esensi masing-masing dikembalikan kepada esensi Tuhan, yaitu esensi tempat, bentuk, sifat dan nama itu melekat. Dalam hal ini, Ibn ʿArabi mengambil contoh sifat —kasih sayang (al-rahmat). Sifat *al-rahmat* tersebut mempunyai pengaruh kepada segala yang ada (*mawjud*). Sifat *al-rahmat* itu sendiri tidak mempunyai esensi, esensinya adalah esensi Tuhan. Sebab kalau esensi Tuhan tidak ada, maka sifat *al-rahmat* beserta pengaruh, sekaligus dampaknya tidak akan ada. Begitu pula hanya dengan sifat-sifat yang lain. Dengan kata lain, sifat-sifat tanpa esensi itu bertumpu pada esensi pemiliknya³⁸¹.

Begitu pula hanya dengan nama-nama, kesemuanya melekat pada *al-dzat*. Nama-nama Tuhan mencerminkan sifat-sifat-Nya, contohnya: Yang Mengetahui (*ʿĀlim*, *ʿAlīm*), karena Ia berpengetahuan; Yang Gagah (*qahhar*), karena Ia memiliki kekuatan; Pengampun (*Ghaffar*), sebab Ia pemberi ampunan; begitupun dengan nama-nama lainnya. Kesemuanya adalah nama-nama yang baik (*asmaʿ al-husna*) bagi Tuhan, mereka-mereka yang menyebut nama-nama itu dalam berdoʿa, yang dimaksud hanyalah satu, yaitu yang berwujud mutlak. Memang,

Ibnu ʿArabi, *Fushus*, *Op.cit.*, h. 177-180.



nama, sifat dan gambar atau bentuk itu tampaknya banyak, namun hakikat dari kesemuanya adalah Dzat Yang Esa, karena masing-masing menyatu pada esensi Tuhan, yang merupakan realitas dari segala realitas³⁸². Dengan demikian, karena kesemuanya tanpa esensi sendiri, maka wujud yang ada adalah wujud ketergantungan atau wujud semu (*wujûd muqayyad, wujûd nisbi*).

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa esensi Tuhan itu adalah wajib adanya (*wajib al- wujûd*). Sehubungan dengan itu, kalau wajib, adanya tersebut disandarkan kepada yang ber wujud nyata, maka yang tampak bukanlah esensi-Nya, tapi gambar-Nya. Bahkan dengan tegas Ibn ʿArabi mengatakan, andaikata Tuhan (*al-Haqq*) tidak bermurah hati untuk memberikan gambar (*shurat*-Nya), maka alam tidak ber wujud³⁸³. Dengan demikian, wajarlah kalau pada akhirnya Ibn ʿArabi berkesimpulan, dzat Tuhan tidak mampu dicapai. Ia senantiasa berada dalam tabir (*hijab*) kemuliaan yang membentang serta penuh rahasia dan tidak akan terangkat selamanya. Ditinjau dari segi wujud, wujud Tuhan adalah esensi (*dzat*)-Nya³⁸⁴.

³⁸²*Ibid.*, h. 65.

³⁸³*Ibid.*

³⁸⁴*Ibid*



Dari uraian tersebut dapat dipahami, bahwa dalam ajaran *wahdat al-wujûd* esensi Tuhan (*dzat Ilahiyat*) adalah hakikat wujûd dan Tuhan merupakan realitas dari segala sesuatu.

C. Tajally Tuhan di Alam Semesta.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa menurut Ibn ʿArabi, Tuhan baru dikenal oleh makhluk, setelah diketahui sifat-sifat ketuhanan-Nya. Sejalan dengan itu, dalam ajaran *wahdat al-wujûd*, penciptaan alam sebagai sesuatu yang baru, yang ber wujûd nyata, merupakan pancaran (*al-faidh*) dari *al-dzat al-ahadiyyat* sebagai *al-wujûd*. Alam diciptakan, karena Tuhan ingin melihat diri-Nya sendiri. Bagi Tuhan, dengan memandang alam sebagai diri-Nya, melalui diri-Nya, bagaikan sesuatu yang berupa cermin. Alam sebagai cermin, akan memperlihatkan diri Tuhan dalam sebuah gambar³⁸⁵. Gambar itu sendiri merupakan pantulan wajah yang berada di depannya. Dengan demikian, gambaran yang nampak bukanlah esensi Tuhan.

Selanjutnya ia menjelaskan, bagi Tuhan (*al-Haqq*), wujûd alam bagaikan benda yang dilihat dari kejauhan yang tanpa ruh, bagaikan cermin yang tidak jelas. Karena itu, dari segi hukum Tuhan, alam bukan hanya merupakan areal penampakan Tuhan, melainkan harus menerima ruh Ilahi, melalui peniupan. Sehingga apa yang dikatakan sebagai gambar, harus siap menerima

h. 48-49.



emanasi (*faidh*) yang merupakan penampakan (*tajally*) yang berkesinambungan. Penerinaan itu sendiri berupa emanasi-Nya yang suci (*faidh aqdas*)³⁸⁶. Dengan demikian, berarti teofani Tuhan terhadap alam, tidak berulang.

Wujûd yang Mutlak ini bertajally (menampakkan diri) dalam tiga *martabat*; *Pertama, Martabat Ahadiyyat*. Dalam martabat ini, yang juga disebut *Martabat Dzatiyyat*, wujûd Allah merupakan dzat yang mutlak lagi *mujarrad*, tidak bernama dan tidak bersifat. Karena itu, ia tidak dipahami atau dikhayalkan; merupakan Yang Esa (*the One*) dalam filsafat Neo Platonisme...³⁸⁷

Kedua, Martabat Wahidiyyat. Dalam martabat ini, yang juga disebut martabat *Tajally Dzat* atau *Faidh Aqdas* (limpahan yang terkudus), dzat yang *mujarrad* itu bertajally melalui sifat dan asma. Dengan *tajally* ini, dzat tersebut dinamakan Allah, pengumpul atau pengikat sifat-sifat dan nama-nama Yang Maha-sempurna (*al-Alma'u al-Husna*), akan tetapi sifat dan asma tersebut pada suatu sisi tidak berlainan (identik) dengan dzat Allah (*_ain dzat*).....³⁸⁸

Ketiga, Martabat Tajally Syuhudi. Dalam martabat ini, yang juga disebut *Faidh Muqaddas* (limpahan kudus) dan

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), h. 74

³⁸⁸ *Ibid.*



Ta'ayyun Tsani (kenyataan kedua), Allah bertajally melalui asma dan sifat-Nya dalam kenyataan empiris. Dengan perkataan lain, melalui firman: *Kun*, maka *a'yân tsâbitat* yang dulunya merupakan wujud potensial dalam Dzat Ilahy, kini menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra empiris. Alam ini yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah (*mazhâhir*) *tajally Ilâhy* dalam berbagai wujud atau bentuk yang tidak ada akhirnya...³⁸⁹

Al-Qasyyani memberikan interpretasi mengenai tingkatan *tajally* Tuhan ini dengan mengatakan bahwa yang dimaksud Ibn ʿArabi dengan emanasi suci adalah *tajally dzat* tersebut lebih suci dibanding dengan *tajally* tingkat terakhir, yaitu *tajallysyuhudi*, karena *tajally syuhudi* adalah tempat perhentian (batas) *tajally* Tuhan dalam bentuk *asma'* yang terrealisasikan. Lain halnya dengan *tajally dzat*, pada tingkat ini sifat dan *asma'* memang sudah ada, tapi sifat dan *asma'* tersebut masih ada pada Tuhan saja karena itu, *tajally dzat* menjadi lebih suci dibanding dengan *tajally syuhudi*. Pada akhirnya Tuhan bertajally dengan *tajally syuhudi*³⁹⁰. Dengan demikian, alam merupakan wadah, tempat Allah menampakkan diri dengan sifat dan *asma'*-Nya.

³⁸⁹ *Ibid.*, h. 75.

³⁹⁰ Abd al-Razzaq al-Qasyyani, *Kitab Syarh ʿala Fushus al-Hikam Muhyi al-Din Ibn ʿArabi*, (Mesir: Al-Mathba'ah al-Maimaniyyah, t.t.), h. 10-11.



Sebagai konsekuensi logis dari pernyataan di atas, dalam teori tentang wujud, Ibn ʿArabi mempercayai adanya emanasi, yaitu Allah menampakkan segala sesuatu dari *wujûd ilmu* menjadi *wujûd materi*. Wujûd yang ada ini merupakan teofani abadi (*al-faidh al-tajally al-daim*) yang tetap berlangsung dan Allah Yang Maha Benar tampak di setiap saat dalam bentuk-bentuk (wujud-wujud) yang tak terhitung bilangannya³⁹¹.

Dari apa yang digambarkan di atas, berarti Ibn ʿArabi menolak pendapat yang mengatakan bahwa suatu masa, alam meng-ada dari ketiadaan (*creatio ex nihilo/ al-khalq min al-ʿadam*). Alam beserta seluruh aspek yang ada padanya, menurut Ibn Arabi, berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Kesemuanya dikembalikan kepada-Nya sebagaimana permulaan. Untuk hal tersebut, Tuhan memerlukan cermin alam yang jelas³⁹². Dalam mengungkapkan idenya, Ibn ʿArabi menjelaskannya secara falsafi. Ia mengambil perumpamaan dengan sejumlah garis yang bersumber dari sebuah titik. Dari titik itu, kesemua garis tadi keluar menuju ke ruang yang luas. Garis-garis tersebut pada akhirnya akan bertemu pula pada titik asal tadi. Esensi titik itu

391

وَقَدْ دَعَى صَاحِبَ لَا بَأْفُ أَوْ فُ كَخَاسَ ظَ يَاضَ لَا يَاضَ . ۞ زَا نُؤَادَا ۞ لَا ۞ جَزَا
سُتَا

Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf fi al-Islamy*, (airo : Dar al-Tsaqafat li al-Thabaʿat wa al-Nasyr, 1979), h. 201. Teks dikutip dari tulisan Abu al-Aʿla Affifi, pada *Muqaddimah Fushush alHikam*, h. 28.

³⁹²Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushush*, *Op. cit.*, h. 49.



memberi ketentuan kepada titik yang mempunyai ruang luas itu, adalah Dia yang *wajīb al-wujūd li nafsih* (Tuhan)³⁹⁵.

Uraian di atas memberikan suatu makna, bahwa Tuhan di samping merupakan Esensi Tunggal, Dia pun mengatur alam yang diciptakan-Nya dengan ketentuan-ketentuan yang pasti. Dengan demikian, alam memiliki hukum tersendiri dalam mengatur segala aspek kehidupannya, sehingga dengan hukum tersebut seluruhnya menjadi teratur dan rapi, sebagaimana yang kita saksikan. Keteraturan itu akan berjalan sepanjang alam masih ada. Tidak ubahnya bagikan garis yang memanjang di ruang luas, sebagaimana dikatakan di atas. Namun pada akhirnya kesemuanya akan kembali kepada-Nya.

Lebih lanjut Ibn ʿArabi mengatakan, bahwa gambar (*shûrat*) yang paling sempurna di antara yang ada ialah manusia, manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*). Gambar yang dimilikinya adalah sempurna, karena manusia dapat secara sempurna menghimpun segala hukum, baik yang wajib maupun yang *mumkin*, sebagaimana dunia ketuhanan mampu mencakup semua *dzat* (esensi) dan asma³⁹⁶. Ibn ʿArabi berkata demikian, barangkali karena *al-insân al-kâmil* mampu mencakup seluruh nilai-nilai wujūd universal. Karena itu, manusia sebagai *al-insân al-kâmil* dikatakan oleh Ibn ʿArabi sebagai miniatur alam

³⁹⁵ Muhyiddin Ibn ʿArabi, *al-Futuhat*, *Op.cit.* h. 156

³⁹⁶ Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushush*, *Op. cit.*, h. 50



(*mikrokosmos*), sedangkan alam adalah —manusia besar|| (*makrokosmos*). Menurut Ibn ʿArabi, barangkali perlu dipertanyakan, mengapa manusia dianggap sebagai gambar yang paling sempurna, padahal Allah berfirman³⁹⁷ :

عَوَّلَ طِبَّا شَتَوْا ۖ طِبَّا كَيْخَ ۖ شَجَوُا ضَسَلَا دَاغَا كَيْخَ

Baginya, memang benar langit dan bumi lebih besar dibanding manusia, namun kebesaran langit dan bumi hanya dalam segi tubuh (*jism*). Manusia lebih kecil tubuhnya, namun ia lebih mulia di sisi Tuhan, karena ia mengetahui Tuhannya. Sedangkan makhluk lain hanya mengenal diri mereka saja, tanpa mengetahui Tuhan³⁹⁸.

Sehubungan dengan yang dikemukakan di atas, Ibn ʿArabi lebih lanjut menjelaskan, bahwa makhluk lain selain manusia tidak ada yang mencari pengetahuan melalui fikiran, agar pengetahuan tersebut senantiasa tetap pada mereka. Sedangkan manusia, berbeda dengan makhluk-makhluk tadi, pemikiran mereka mempertanyakan tentang kedudukan hakikat ketuhanan. Selain manusia tidak memiliki fikiran mengenai hakikat ketuhanan ini, dan tidak pula tentang hakikat universal³⁹⁹.

³⁹⁷al-Qurʿan, 40:56.

³⁹⁸Ibiddin Ibn ʿArabi, *al-Futuhat*, *Op. cit.*, h. 65.
h. 159.



Dari deskripsi ini dapat dipahami, bahwa manusia dikatakan gambar terbaik dibanding makhluk lainnya, karena sebagai *al-insân al-kâmil* yang ber-wujûd nyata, ia dapat pula menyandang berbagai aspek wujûd yang tidak tampak, berupa nilai-nilai universal. Di samping itu, selain mampu mengenal dirinya, ia mampu pula mengenal Tuhannya.

Alam diciptakan Tuhan, menurut Ibn ʿArabi, mempunyai tujuan tersendiri. Tujuan penciptan alam, selain karena Tuhan ingin mengetahui diri-Nya, Ia pun menghendaki adanya alam karena dzat-Nya. Oleh karenanya, keadaan alam itu sendiri senantiasa merupakan sifat dari dzat tersebut⁴⁰⁰. Selain itu, berdasarkan nama-nama Tuhan (*asmaʿ al-husna*) yang tidak terbilang banyaknya, Tuhan menisbatkan diri-Nya dengan nama-nama tersebut, karena nama-nama itu meliputi sifat-sifat ketuhanan. Berdasar itu pulalah Tuhan menciptakan alam⁴⁰¹.

Tinjauan dari segi lain mengatakan, bahwa tujuan diciptakannya alam ini yaitu agar Tuhan dapat dikenal lewat asmaʿ dan sifat-sifat-Nya yang menampakkan diri pada alam. Ini merupakan arti dan rahasia penciptaan alam dalam tasawuf falsafi Ibn ʿArabi berdasarkan fikirannya, yang dikaitkan dengan Hadis Qudsi : —Aku (Tuhan) adalah perbendaharaan yang terpendam.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, h. 166.

⁴⁰¹ Abd al-Razzaq al-Qasyani, *Op. Cit.*, h. 8.



Aku ingin agar dikenal, maka Aku ciptakan alam ini sehingga dengan itu mereka mengenal Aku⁴⁰².

Hadis Qudsi ini menyatakan bahwa Allah ingin dikenal, sehingga untuk itu Tuhan menciptakan makhluk. Dengan demikian, berarti Tuhan baru dapat dikenal sebagai Tuhan, setelah adanya alam sebagai ciptaan-Nya. Sebaliknya, jika seandainya alam tidak diciptakan, maka Tuhan tidak dapat dikenal sebagai Tuhan. Dengan demikian, alam ini dapat dikatakan merupakan perwujudan wujud Allah yang berkelanjutan. Tanpa adanya alam, wujud Allah akan kehilangan maknanya dan akan tetap senantiasa dalam bentuk citra akali (*shuwar aqliyyat*) dalam dzat, yang pada gilirannya dzat itu akan tetap tinggal dalam wujud-Nya yang Mutlak, yang tidak dapat dikenal oleh siapapun. Disinilah barangkali letak urgensinya wujud alam ini sebagai manifestasi kehendak Ilahi yang ingin melihat diri-Nya yang Mutlak, terjelma pada berbagai bentuk makhluk di alam ini.

Menurut interpretasi Harun Nasution, hadis di atas mengandung arti bahwa Tuhan dan makhluk-Nya adalah satu, sebab melalui makhluk, Tuhan dikenal⁴⁰³. Pernyataan Harun

⁴⁰² قُلْ إِنَّمَا أَدْعِي إِلَىٰ ذِي الْحِشْمَةِ وَأَنَا أَصْغَرُ مِنَ الدَّاعِي

Lihat : Muhyiddin Ibn Arabi, *Futuhat al-Makiyyat*, Op. cit., juz II, h. 399.

⁴⁰³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Pustaka al-Mizan, 1985), h. 83.



tersebut barangkali dapat diartikan sebagai hubungan antara Tuhan dengan makhluk. Karena kalau Tuhan baru dapat dikenal setelah adanya alam berarti alam merupakan sebab, yang akibatnya Tuhan dapat dikenal. Dalam hubungan inilah Tuhan dan makhluk adalah satu. Dari segi ketuhanan, Allah membutuhkan alam, dan dari segi wujud, alam membutuhkan Tuhan. Dengan demikian, antara Tuhan dan alam yang diciptakan-Nya mempunyai hubungan yang sangat erat.

Terlepas dari berbagai bentuk hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya, yang jelas uraian yang ada menggambarkan bahwa alam merupakan penampakan (*tajally*) nama-nama dan sifat-sifat ketuhanan, bukan dzat Tuhan. Jadi, alam hanyalah merupakan wadah (tempat) Tuhan menampakkan diri yang berupa nama-nama dan sifat-sifat yang ada pada-Nya. Karena itu, melalui alam, manusia mengenal Tuhan sebagai Tuhan. Hal tersebut sejalan dengan tujuan penciptaan alam itu sendiri.

D. *al-Haqq* dan al-Khalq

Sebagaimana telah diungkapkan di atas, bahwa penampakan (*tajally*) yang paling sempurna dalam pandangan Ibn ʿArabi adalah manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*). Konsep



manusia sempurna ini, yang diciptakan menurut gambar dan rupa Tuhan, berasal dari al-Hallaj⁴⁰⁴, yang telah memainkan peranan penting dalam upaya sang sufi untuk menerangkan hubungan antara Tuhan dan manusia. Menurut Ibn ʿArabi, ketuhanan dan kemanusiaan bukanlah dua sifat (hakikat) yang berbeda, melainkan lebih merupakan dua aspek yang terpantul dalam setiap tingkat penciptaan. Dengan kata lain bahwa Ibn ʿArabi beranggapan, kalau segala sesuatu itu mempunyai dua aspek, sebagaimana al-Hallaj. Dalam faham *wahdat al-wujūd*, sifat *nasut* (kemanusiaan) yang ada dalam *hulul*, diubah oleh Ibn ʿArabi menjadi *al-khalq* (makhluk) dan *lahut* (ketuhanan) menjadi *al-Haqq* (Tuhan). *Al-Khalq* dan *al-Haqq* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek sebelah luar disebut *al-khalq* dan aspek sebelah dalam disebut *al-Haqq*⁴⁰⁵.

Ketuhanan dapat disamakan dengan aspek realitas yang tersembunyi atau batin (*bathin*), sedangkan kemanusiaan dengan aspek eksternal atau lahir (*zhahir*). Dalam teori filsafat, yang pertama dapat disamakan dengan substansi, sedang yang kedua dengan aksiden. Pengejawantahan realitas ini mencapai kesempurnaannya dalam diri manusia⁴⁰⁶. Manusia adalah mikrokosmos atau miniatur seluruh ciptaan, yang mewujudkan di

⁴⁰⁴Lihat : al-Taftazany, *Op. cit.*, h. 203.

⁴⁰⁵*Ibid.*, h. 92.

ʿAbd al-Rahmān Ibn ʿArabi, *Fushus*, *Op. cit.*, h. 54..



dalam dirinya semua kesempurnaan makrokosmos dan juga kesempurnaan sifat Ilahiah sendiri. Karena alasan inilah, maka ia ditunjuk dalam al-Qura'an sebagai wakil Tuhan (*khalifat*) di muka bumi⁴⁰⁷. Dengan demikian, berarti dalam diri manusia terhimpun wujud lahir dan wujud batin.

Maskipun Ibn 'Arabi mengemukakan tentang ras manusia atau keturunan Adam sebagai keseluruhan dalam pujian yang demikian spekulatif, namun ia memprioritaskan bagi para Nabi dan wali dengan kedudukan yang sedemikian tinggi di antara manusia-manusia lainnya. Muhammad SAW. merupakan penyandang gelar *al-insân al-kâmil* yang sebenarnya. Sebagai pengejawantahan Tuhan yang paling penuh, *al-insân al-kâmil* dapat diidentikkan dengan Logos (*kalimat*), yang diungkapkan sebagai —hakikat Muhammad|. Dengan itu, maka yang dimaksudkan bukanlah kepribadian historis Muhammad SAW., melainkan esensinya sebagai pengemban wahyu Tuhan yang abadi yang paling tinggi dan paling sempurna⁴⁰⁸.

Manusia dalam pandangan Ibn 'Arabi merupakan perwujudan akal budi universal dan wujud, di mana semua sifat atau kesempurnaan Tuhan terpantul. Selain itu, hanya manusialah yang berhak mengetahui Tuhan secara lengkap. Para malaikat mengenal-Nya hanya sebagai suatu ralitas yang transenden atau

⁴⁰⁷ *Ibid.*, h. 55.

⁴⁰⁸ A.E. Affifi, *Op. Cit.*, h. 64.



spiritual, sementara manusia mengenal-Nya dalam karakter ganda-Nya, sebagai realitas ini dalam dunia fenomenal (*khalq*) di pihak lain⁴⁰⁹.

Dari sini dapat dipahami, bahwa setiap benda alam yang terwakilkan dengan *al-insân al-kâmil*, memiliki dua aspek. Aspek luar atau yang tampak adalah manusia (*al-khalq*), sedang aspek dalamnya adalah Tuhan (*al-Haqq*).

E. Eka dalam Keanekaan.

Alam sebagaimana yang kita ketahui, penuh dengan berbagai bentuk jenis dan bermacam-macam wujud. Kita mengenalinya dengan berbagai nama, karena ada perbedaan bentuk wujud, seperti manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, hingga planet-planet. Alam merupakan cermin Tuhan. Sebagaimana halnya cermin, ia akan memantulkan wajah yang ada di depannya. Gambaran yang tampak pada cermin tidak akan sama persis dengan bentuk benda sebenarnya. Misalnya, benda yang besar, gambaran yang terlihat dalam cermin lebih kecil dari ukuran bentuk aslinya, jika cermin tersebut berukuran lebih kecil dari ukuran benda tadi, meskipun permukaan cermin itu bersih (mengkilat). Kalau cermin itu berukuran sama dengan benda,

⁴⁰⁹Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1983) h. 255.



namun permukaan cermin itu bergelombang, maka gambaran itu juga tidak akan sama dengan ukuran benda aslinya. Demikian juga, jika benda itu berada di depan cermin yang banyak jumlahnya, gambaran itu akan tampak sebanyak jumlah cermin itu padahal benda aslinya hanya satu. Jadi, cermin pada hakikatnya tidak dapat memberikan gambaran yang sama benar dengan wujud benda aslinya. Pantulan gambar wujud suatu benda ditentukan sepenuhnya oleh kenyataan wujud benda dan kondisi cermin. Benda yang berada dalam posisi tertentu (misalnya menyamping), akan terlihat di cermin, sesuai dengan keadaan tersebut. Gambaran tersebut belum menggambarkan wujud asli dari keseluruhan benda tadi. Selanjutnya meskipun keadaan benda ditampilkan pada posisi yang menampilkan seluruh wujudnya, dan cermin memenuhi persyaratan untuk merekam secara menyeluruh, baik ukuran, keadaan permukaan yang bersih, wujud hakiki benda itu belum dapat tergambar secara keseluruhan. Gambaran yang tampak dalam cermin hanya gambaran dari wujud benda yang menghadap ke cermin itu saja. Adapun bagian wujud yang tidak menghadap ke cermin, tidak tampak⁴¹⁰.

⁴¹⁰Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *al-Futuhāt, Op. Cit.*, h. 62-64. Cf. alQasyyani, *Op. Cit.*, h.105.



Jadi, cermin alam tidak mampu menampilkan gambaran dari wujud sebenarnya (hakiki) yaitu Wujûd Tunggal atau Wujûd Tuhan. Meskipun alam memiliki gambar yang beraneka ragam, namun hakikat wujud yang ada padanya hanya satu. Sebab wujud alam bergantung pada wujud Tuhan, sehingga alam tidak memiliki wujud hakiki. Wujûd alam adalah wujud semu atau wujud bayangan. Hal ini terlihat dari ungkapan Ibn ʿArabi: —Wujûd alam semesta adalah khayal dalam khayal. Wujûd hakiki hanyalah wujud Allah, baik dari segi dzat maupun esensi-Nya, bukan dari segi nama-nama-Nya.⁴¹¹

Lebih lanjut Ibn ʿArabi menjelaskan, bahwa alam adalah bayangan *al-Haqq*. Alam bagi Tuhan tidak ubahnya bayangan seseorang. Wujûd sebenarnya adalah wujud orang tersebut, sedangkan bayangan tersebut bukanlah wujud sebenarnya. Namun bagaimanapun, wujud bayangan tidak diragukan adanya. Bayangan yang kita lihat, berwarna hitam, padahal benda sebenarnya tidaklah demikian. Warna hitam menunjukkan kesemuannya dan di balik warna tersebut ada benda yang sebenarnya. Hal ini menunjukkan besarnya perbedaan antara benda asli dengan bayangannya. Tidak hanya itu, kadangkala melihat sesuatu dari kejauhan pun dapat menghasilkan penglihatan yang berbeda dari benda yang asli. Misalnya, gunung

رَّارِثَ أَحَدٍ خَصِيخَ اللَّهِ بِأَكْثَرِ دُجٍّ بِأَخْفَى بَابٍ أَخْفَى دُجٍّ مُنْبَعَاً
Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushus, Op. Cit.*, h. 104.



yang kita lihat dari kejauhan, nampaknya hitam, padahal yang sebenarnya tidak. Hal ini terjadi karena pantulan sinar yang masuk ke alat pandang, sehingga menyebabkan wujud yang terlihat tidak sama dengan benda aslinya. Selain itu, masih ada lagi contoh-contoh yang diberikan Ibn ʿArabi, yakni bagaimana penglihatan orang yang memandang sesuatu yang besar, namun dari kejauhan. Seperti benda-benda angkasa, yang terlihat itu nampak kecil di depan mata, bahkan kadang-kadang tidak terlihat sama sekali. Setelah dibuktikan ternyata benda-benda tersebut besar, bahkan banyak yang besarnya jauh melebihi bumi yang kita tempati. Bayangan dapat dilihat karena ada sinar. Meskipun bendanya ada, namun sinar tidak ada, maka bayangan itu tidak akan kelihatan.⁴¹²

Dengan demikian, untuk melihat bayangan, perlu adanya alat bantu, yang dalam hal ini adalah sinar. Di samping itu, si pemandang pun harus memiliki alat pandang yang baik, yang mampu berfungsi. Jika alat pandang tidak sempurna atau rusak, maka yang dipandang akan kabur atau tidak kelihatan sama sekali. Jadi untuk melihat bayangan diperlukan beberapa faktor penentu, sehingga bayangan itu dapat dilihat secara sempurna dan baik. Bukan hanya untuk melihat bayangan, untuk melihat bendabenda yang lain pun juga demikian.

⁴¹²Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushus, Op. cit.*, h. 101.



Untuk melihat dan mengetahui alam sebagai bayangan Tuhan maupun hakikat dari segala hakikat yang ada, tidak dapat dicapai hanya dengan akal fikiran semata, melainkan harus dengan *kasyf ilahi*⁴¹³. Hanya dengannya akan diketahui sumber gambar alam sebagai hakikat (*haqiqat al-haqaiq*) yang ada di alam ruhani.

Sebagaimana telah diungkapkan, bahwa dalam ajaran *wahdat al-wujûd* Ibn ʿArabi, hanya Tuhan sajalah yang benar-benar wujud. Tuhan hanyalah satu-satunya realitas (hakikat dari segala sesuatu). Wujûd alam bukanlah wujud riil, namun hanya merupakan bayangan dari realitas itu. Wujûd alam dalam kondisinya yang riil, pada hakikatnya tidak lain dari wujud Tuhan sendiri. Sebagai Esensi Tunggal (*al-wujûd al-wâhid*). Dengan demikian, secara hakiki tidak mungkin ada dua wujud, karena alam semesta hanya merupakan penampakan lahir dari sifat dan asma' wujud Tunggal. Karena wujud adalah satu realitas, berarti segala sesuatu yang ada, hakikatnya adalah satu. Bersatunya segala sesuatu yang ada dalam Wujûd Tunggal itu, terjadi bila sesuatu itu, benar-benar berada pada tahap keadaan yang menyatu dalam wujud realitas. Inti ajaran *wahdat al-wujûd* ini terungkap

⁴¹³*Kasyf Ilahi* ialah mengetahui yang ada di balik hijab ketuhanan dari makna-makna gaib dan hal-hal yang bersifat hakikat wujud yang dapat disaksikan. Makna lainnya adalah ilmu yang diberikan Tuhan secara langsung melalui inspirasi (*ilham*) dan intuisi. (Jamil al-Shalaiba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, jilid II (Beirut: Lubnani, 1973), h. 230-232. cf. *Ibid.*, h. 12.





sebenarnya hanya satu. Seperti halnya seseorang yang melihat dirinya pada beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di setiap cermin itu ia melihat dirinya banyak padahal dirinya hanya satu (eka).

Eka dalam keanekaan inilah yang melandasi ajaran *wahdat al-wujûd*; berbeda wujud secara lahir, namun hakikat wujud sebenarnya hanya satu.

RESPONSI:

1. Apa yang dimaksud Ibn Arabi dengan istilah Wajibul wujud dan mumkinul wujud,,,,?
2. Bagaimana hubungan antara Dzat dengan asma dan shifat Tuhan menurut Ibnu Arabi. Jelaskan...!
3. Dalam ajaran *wahdat al-wujûd*, penciptaan alam sebagai sesuatu yang baru, yang ber wujud nyata, merupakan pancaran (*al-faidh*) dari *al-dzat al-ahadiyyat* sebagai *al-wujûd*. Jelaskan apa maksudnya...!
4. Nabi Muhammad SAW. merupakan penyandang gelar *al-insân al-kâmil* yang sebenarnya. Jelaskan apa maksudnya....!
5. Apa yang dimaksud dengan bahwa alam adalah bayangan *al-Haqq*. Jelaskan.....!





DAFTAR PUSTAKA

- __Ammar Thalibi, *Ara Abi Bakr Ibn al-__Arabi al-Kalamiyyat*,
(Aljazair: al-Syirkat al-Wathaniyyat, t.t.),
- A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul __Arabi*,
(Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1964).
- Abd al-Razzaq al-Qasyyani, *Kitab Syarh __ala Fushus al-Hikam
Muhyi al-Din Ibn __Arabi*, (Mesir: Al-Mathba‘ah al-
Maimaniyyah, t.t.)
- Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf
fi al-Islamy*, (‘airo : Dar al-Tsaqafat li al-Thaba‘at wa al-
Nasyr, 1979).
- Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Nuruddin
ar-Raniry.*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983).
- Annimarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel
Hill: University of North Carolina Press, 1974)
- Harun Nasution (ed), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta:
Djambatan, 1992)
- , *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan
Bintang, 1985).
- Ibn __Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyat*, (Kairo: al-Hai‘at al-
Misyriyyat al-__Ammat li al-Kitab), Juz II,
- Jamil al-Shalaiba, *al-Mu‘jam al-Falsafi*, jilid II (Beirut : Dar al-
Kitab al-Lubnani, 1973)



- Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-ʿArabi: Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1983).
- Muhammad Thabit al-Fandi, dkk., *Dairat al-Maʿarif al-Islami*, vol. I, (Kairo: Insisyarat, 1993),
- Muhyiddin Ibn ʿArabi, *Fushus al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabiyy, t.t.), juz I.
- R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971).
- Titus Burkhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1973),







BAB XV

TASAWUF KONTEMPORER

A. Pengertian Tasawuf Kontemporer.

Tasawuf kontemporer atau disebut juga tasawuf perkotaan, tidak terlepas dari konteks ajaran tasawuf klasik, tetapi tidak memiliki silsilah secara langsung terhadap tasawuf klasik. Kalau masih ada silsilah, tentu saja ia masih masuk kategori tasawuf klasik. Tasawuf kontemporer terdapat di wilayah masyarakat kota mengambil ajaran tasawuf dan mengemasnya menjadi industri baru berbasis agama karena dibutuhkan oleh masyarakat kota. Kejenuhan masyarakat kota terhadap persaingan hidup membuat pasar tasawuf tumbuh dan masuk wilayah komunikasi massa dan teknologi.

Tasawuf kontemporer adalah penamaan yang pada dasarnya berakar dan berada pada barisan neo-sufisme Fazlur Rahman⁴⁹¹ dan tasawuf modern, yang diusung Hamka. Menurut

⁴⁹¹Neo-sufisme pertama diusung Fazlur Rahman, yang memiliki arti sufisme baru. Kebalikan dari sufisme terdahulu, yang mengedepankan individualistik dan *ukhrawi* yang bersifat eksatis-metafisis dan kandungan mistiko-filosofis. Hal senada juga diusung oleh Hamka. Wacana ini sudah didiskusikan beberapa waktu lalu. Sesungguhnya, *tasawuf kontemporer*, satu sisi masuk pada barisan Fazlur Rahman dan Hamka. Di sisi lain, *tasawuf kontemporer*, hanyalah bagian dari bahan mentah industrialisasi.



Hamka, tasawuf modern adalah penghayatan keagamaan esoteris yang mendalam tetapi tidak dengan serta merta melakukan pengasingan diri (*uzlah*). Hal ini menurut Nurcholis Madjid, *neosufism* menekankan perlunya keterlibatan diri dalam masyarakat secara lebih dari pada sufism terdahulu. Neo Sufism cenderung menghidupkan kembali aktifitas *salafi* dan menanam kembali sikap positif terhadap kehidupan.⁴⁹²

Pemahaman ini bisa memberi bukti konkrit ketika melihat fenomena yang terjadi di tengah-tengah masyarakat kota saat ini. Terdapat lembaga-lembaga tasawuf yang tidak memiliki akar langsung kepada tarekat dan digelar massal juga komersial. Sekedar misal, *Indonesian Islamic Media Network* (IMaN), Kelompok Kajian Islam Paramadina, Yayasan Tazkia, *Tasauwf Islamic Centre Indonesia* (TICI). Kelompok ini mencoba menelaah dan mengaplikasikan ajaran tasawuf dalam kehidupan sehari-hari secara massal. Misalnya Dzikir Bersama, Taubat, Terapi Dzikir.

Wajah tasauf dalam bentuk lain dilakukan - dan sangat laku- *Emotional Spritual Question* (ESQ) di bawah pimpinan Ari Ginanjar. Konon, konsep awal ESQ ini, dilakukan oleh kaum

⁴⁹²Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, (Jakarta; Paramadina, 1995) hal. 94.



nashrani di Eropa dan Amerika dalam mengantisipasi kebutuhan jiwa masyarakat kota setempat.

Selain bentuk lembaga, dalam pengembangannya melibatkan komunikasi massa. Misalnya, promosi dalam bentuk buku, pamflet, iklan, adventorial, program audio visual CD, VCD, Siaran Televisi, hingga internet (misalnya, www.sufinews.com, www.pesantrenonline.com, gusmus.net, myquran.com). Siaran televisi yang sehari-hari dapat ditonton, memperlihatkan kecenderungan yang sama besarnya dengan *booming* sinetron misteri dengan tayangan dzikir bersama dan ceramah agama. Berawal dari *Televisi Manajemen Qolbu* (MQ TV) di Bandung di bawah pimpinan Abdullah Gymnastiar (Aa Gym), muncul beberapa nama lain menyusulnya, seperti Arifin Ilham, Ustadz Jefri.

Karena masuk pada ranah industri dan bersentuhan dengan komersialisme, tasawuf terkesan menjadi alat untuk mengedepankan perilaku keagamaan yang katarsis. Bersedih dan disedih-sedihkan. Taubat, sebuah jendela masuk tasawuf menjadi arena penyesalan yang dipertontonkan. Dzikir, sebagai lapazkan secara bersama-sama panduan yang terpaksa *khusu'*, Do'a yang disandiwarakan dengan tetes air mata. Artinya, jika tidak hati-hati, pola seperti ini akan terjerumus dalam *pseudo* tasawuf. Tasawuf yang hanya mengedepankan tontonan daripada substansi penghayatan.



Karena ia masuk dalam wadah publikasi, maka ongkos (bahasa yang lebih sopan digunakan; *mahar*) yang harus dibayar adalah tumbuhnya idola baru yang menjadi pujaan. Berbeda dengan tasawuf klasik dan tarekat yang memiliki rasa hormat yang tinggi terhadap guru spiritual, yang terjadi pada tasawuf kontemporer adalah pemujaan idola yang tiada berbeda dengan pemujaan manusia sekuler terhadap Madonna. Dan janganlah heran, jika hari lebaran, salah satu baju —wajibl dibeli kaum muslim adalah baju (simbol) yang dipakai sang idola. Suasana religius yang terpaksa hadir itu juga dibayar mahal jika akan menghadirkan sang idola ke sebuah majelis. Sungguh naif, bila dipandang dari segi ajaran tasawuf itu sendiri.

Selain bentuk-bentuk di atas, tanpa mengurangi kehadiran tasauf klasik yang masih berkembang bersamaan juga dengan tarekat yang sudah pula masuk ke kota besar, tasawuf kontemporer juga ditunjukkan dalam bentuk terapi pengobatan. Seperti terapi Narkoba dengan Dzikir Abah Sepuh dan Abah Anom di Pesantren Suralaya. Pengamalan ibadah agama -shalat wajib, shalat sunat- yang lengkap dan metode tasauf (taubat, dzikir) yang dijalankan selama 24 jam dengan paket pengobatan yang mahal pula.⁴⁹³

⁴⁹³ T. J. Solihin Dr M MAg, *Melacak Pemikiran Tasawuf di* (Pustaka Pajawali Pers, Jakarta 2005)



Agaknya, inilah yang lebih spesifik dalam tasawuf kontemporer. Sebuah bentuk baru yang ada di tengah masyarakat kota. Kalau begitu, apa beda antara tasawuf kontemporer? Dalam segi semangat, tidak ada beda. Hanya segi waktu dan model yang ditawarkan. Jika masa modern banyak dihadapkan pada semangat untuk kembali kepada bentuk lebih positif dan kemurnian ajaran agama, maka pada tasawuf kontemporer beralihnya model dari sifat tasawuf individual kepada wilayah massa. Hal ini berangkat dari kegagalan dalam pencitraan dan kekosongan jiwa, setidaknya pada massa, terdapat pengakuan terhadap diri individu yang masuk kelompok ibadah tersebut. Wilayah massa itu adalah, dimana masyarakat yang memiliki wadah komunikasi massa dan teknologi informasi. Tasawuf masuk menjadi bagian dari perangkat hidup dengan wajah baru yang sesuai pada selera zamannya.

B. Analisa Kritis Terhadap Tasawuf Kontemporer.

Pemaparan di atas sesungguhnya belum final dan butuh analisa bersama dalam diskursus kajian fenomena tasawuf. Namun bahwa tasawuf kontemporer sebuah bentuk aktual corak beragama masyarakat kota. Jika tidak hati-hati, atau salah dalam pengajaran dan aplikasinya akan membawa bentuk *pseudo* tasawuf. Atau lebih ekstrim lagi, tasawuf kontemporer yang bersentuhan dengan corak sufistik, hanyalah mengambil semangat yang tidak utuh dari tasawuf konvensional.



dikenal selama ini. Apabila kita memahami corak sufistik, seakan-akan hanya mengarah kepada dunia tasawuf, bukan masuk ke dalam ranah tasawuf secara total.

Seperti yang pernah diungkapkan oleh Azyumardi Azra. Azyumardi membagi tiga bentuk tasawuf yang menyita masyarakat akhir-akhir ini, pertama *Student Sufism*, *Conventional Sufism* dan *Urban Sufism*.⁴⁹⁴

Pencapaian yang hendak ditunjukkan oleh tasawuf kontemporer adalah sama dengan konsep para sufi terdahulu (sufi klasik). Seperti kedekatan terhadap Pencipta, kehadiran Pencipta dalam kehidupan sehari-hari, menjadi insan kamil. Melihat coraknya, pengembangan tasawuf kontemporer mengarah kepada tubuhnya *tasawuf akhlaqi*, dimana mengedepan sikap kesahajaan dan ibadah yang banyak untuk mencapai kedamaian hidup dan kedekatan diri dengan Pencipta.

Tetapi, apresiasi positif yang patut diberikan kepada mereka yang mengusung tasawuf dengan wajah baru ini adalah,

⁴⁹⁴Seyyed Hossein Nasr, dkk, *Warisan Sufi, Sufisme Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300 M)*, Jogjakarta, Pustaka Sufi 2002. Buku ini memaparkan secara kritis peran dan pengaruh tasawuf dalam penyebaran agama Islam. Aliran-aliran tasawuf, seperti tasawuf akhlaqi dan tasawuf falsafi dipapar tuntas. *Urban Sufism*, bentuk baru yang memungkinkan disebut *pseudo sufistik* karena menyamaratakan semua bentuk ibadah semua agama yang bersinggungan dengan masalah ibadah dan ini seperti Anand Khrisna.



mereka masuk dalam mewarnai zaman. Tak terbayangkan, jika mereka tidak ada. Kekosongan pada wilayah massa akan membuat kepercayaan diri (*confidence self*) beragama masyarakat akan terus menurun. Tentu saja, nuansa keagamaan akan tidak terlihat lagi di permukaan. Setidaknya, mereka sekarang sudah memulainya untuk menjawab kebutuhan rohani masyarakat. Lebih dari itu, tasawuf kontemporer merupakan bentuk alternatif beragama sebagai pilihan setelah goncangan ketiadaan dan kekosongan jiwa. Dimana jiwa yang kurus kering tidak pernah mendapat sentuhan religi, sementara jiwa memiliki kebutuhan tersebut tetapi tidak pernah diberikan.

Tasawuf kontemporer masih berlandaskan Al-Quran dan Hadits, tetapi mengedepankan *packaging* dari pada esensi. Walau pun demikian, mereka yang terlibat di dalam dunia tasawuf kontemporer terus mencoba dan menggali serta merasakan, juga mengakui mereka sudah masuk dalam dunia tasawuf. Jika dianalisis secara mendalam, tentulah tidak akan mampu *marwah* tasawuf yang pernah ada pada masa lalu bisa dijemput secara total tanpa mengetahui secara utuh ajaran tasawuf masa lalu tersebut. Apalagi hanya mencomot bagian-bagian penting dan menjadikannya bahan dari apa yang dikomersilkan — karena dibutuhkan pasar— kepada masyarakat kota.

Walaupun secara tidak langsung ada akar klasik dan konvensional, sesungguhnya mereka mempelajari



mendalam setiap ajaran yang sudah dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Menurut analisa penulis, ada *kerinduan* masyarakat kota untuk kembali hidup pada akar budaya agama yang mengedepan *marwah* beragama. Tidak sekedar formalitas aktual tetapi juga memiliki makna yang dalam terhadap kehidupan sehari-hari. Tetapi jika kita lihat lebih jauh, semestinya harus terus diawasi karena tasawuf ini bersentuhan dengan industri yang cenderung bermata dua.

Terlepas dari plus dan minus ajaran, juga corak dan potret kehidupannya yang nyaris mengarah kepada *pseudo* tasawuf, semangat dan pengaruhnya membawa arti penting bagi agama Islam di tengah masyarakat. Lebih-lebih masyarakat kota yang memang merindukan khazanah kehidupan beragama.



RESPONSI:

1. Apa yang anda ketahui tentang tasawuf kontemporer...?
2. Bagaimana pola penyebaran tasawuf kontemporer tersebut.....? Jelaskan...!
3. Menurut anda, bagaimana jika tasawuf yang seharusnya menjadi ranah individual dalam berhubungan dengan Tuhan, kok malah dikomersialisasikan yang dipertontonkan melalui media audio visual.....?
4. Jelaskan bagaimana peran yang dimainkan oleh tasawuf kontemporer dalam kehidupan modern seperti sekarang ini.....!
5. Jelaskan bagaimana relevansi tasawuf kontemporer dengan tasawuf klasik...?



DAFTAR PUSTAKA

Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995)

Sayyed Hossein Nasr, dkk, *Warisan Sufi, Sufisme Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300 M)*, (Jogjakarta, Pustaka Sufi, 2002).

Solihin Dr M MAg, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta:Rajawali Pers, 2005)







BAB XVI

SPIRITUALITAS MASYARAKAT PERKOTAAN

A. Kondisi Psikologis Masyarakat Kota.

Pada abad ke-19, 20, dan sampai awal abad 21 ini, terjadi gelombang kaum muslimin yang berusaha untuk membangkitkan kembali ajaran-ajaran dan praktik Islam autentik, bukan sekedar untuk menghadapi dominasi politik dan cultural Barat. Namun sebagai respon terhadap modernisasi yang telah lama di dengung-dengungkan oleh Barat. Modernitas di seantero dunia semenjak kemunculannya yang ditandai dengan *renaissance* sekitar abad ke 17 lalu, disamping memiliki dampak positif namun juga terdapat dampak negatif. Sisi positifnya telah banyak diakui dan dinikmati oleh manusia seperti meningkatnya peuasannya sains dan teknologi.

Kadang dalam menikmati semua itu, menjadikan manusia lupa akan jati diri yang sebenarnya, secara tidak sadar ia justru diperbudak oleh modernitas yang semakin melingkupi dan memenjarakan jiwanya. Dari sinilah kompleksitas gejala negatif bagi kemanusiaan dimulai. Secara kolektif manusia mengalami gejala keterasingan jiwa (*alienasi*), atau paling tidak keterbelahan jiwa. Dalam hal ini terciptanya sains dan teknologi industri memicu munculnya proses *de-humanisasi* secara akut. Problem tersebut tentunya sangat menggerus nilai-nilai kemanusiaan yang mana telah tertanam mulai sejak dahulu.



Nilai-nilai yang diusung oleh modernitas ialah subjektivitas. Namun kata subjektivitas disini tentunya bukan merupakan kebalikan dari objektivitas. Makna dari subjektivitas disini ialah subjek yang berkesadaran, —akull yang berpikir, —akull yang berefleksi. Pandangan subjektivitas ini tentunya merupakan ciri khas dari era modern. Dimana fokus dari falsafahnya yakni antroposentris, ukuran dari kebenaran ialah manusia itu sendiri. Ini berbeda dengan era sebelumnya yakni era pertengahan bahwa tema sentralnya yakni teosentris.

Di tengah gelombang arus [modern], tuntutan terhadap spiritualitas tampaknya mengalami perkembangan. Hal ini tercermin dari maraknya kajian terhadap spiritualisme. Spiritualisme tersebut dalam perkembangannya mengalami dinamisasi yang beragam, termasuk pada sisi implementasi ajaran. Kerinduan pada spiritualisme tampaknya melanda beberapa masyarakat yang terhitung terdidik secara modern

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada paragraf sebelumnya bahwa modernitas yang alih-alih untuk membebaskan manusia dari keterpurukan justru modernitas menimbulkan problem baru yakni salah satunya kekeringan spiritualitas. Masalah spiritualitas ini merupakan hal yang terpenting karena selama 400 tahun lebih modernitas berusaha

eliminasi dimensi spiritualitas dari kehidupan umat



manusia. Sehingga saat ini manusia dalam kekeringan jiwanya oleh karena tidak bisa dipungkiri dalam realitas kehidupan sekarang banyak terjadi gelombang spiritualitas baik di dunia Barat maupun di dunia Timur.

Namun yang lebih umumnya gelombang spiritualitas itu terjadi pada masyarakat perkotaan, dimana masyarakat perkotaan merupakan sebuah hasil dari arus modernitas. Jika dibandingkan dengan masyarakat pedesaan dimana dalam sebuah masyarakat pedesaan masih tertanam nilai-nilai kearifan lokalnya yang kuat sehingga arus modernitas belum mampu mengalir di area pedesaan. Namun pada masyarakat perkotaan arus modernitas sangat deras dalam menggerus kehidupan masyarakatnya. Sehingga bisa dilihat bahwa masyarakat perkotaan sangat bersifat individualistik. Oleh karenanya gelombang spiritualitas masyarakat perkotaan bisa dikatakan hal yang lumrah mengingat masyarakat perkotaan mengalami kekeringan spiritual akibat arus modernitas.

Kajian gelombang spiritualitas masyarakat perkotaan dilihat dari perspektif tasawuf modern, cukup menarik, mengingat fenomena tersebut saat ini telah marak-maraknya terjadi dimana-mana. Apalagi karena umumnya yang mengikuti acara-acara tersebut adalah orang dari golongan menengah ke atas dimana mereka itu bisa dikatakan orang-orang yang —sukses dalam hal keduniawian.



B. Latar Belakang Munculnya Spiritualitas Masyarakat Perkotaan

Tidak dapat dipungkiri, zaman modern telah dimulai di dunia Barat, secara historis, zaman modern dimulai sejak adanya krisis abad pertengahan (abad ke-14 dan ke-15), yang ditandai dengan munculnya gerakan Renaissance. Renaissance berarti kelahiran kembali, yang mengacu pada gerakan keagamaan dan kemasyarakatan yang bermula di Italia (pertengahan abad ke-14).⁴⁹⁵

Renaissance akan banyak memberikan segala aspek realitas. Perhatian yang sungguh-sungguh atas segala hal yang konkret dalam lingkup alam semesta, manusia, kehidupan masyarakat, dan sejarah. Pada masa itu pula terdapat upaya manusia untuk memberi tempat kepada akal yang mandiri. Akal diberi kepercayaan yang lebih besar karena adanya suatu keyakinan bahwa akal pasti akan dapat menerangkan segala macam persoalan.

Asumsi yang digunakan, semakin besar kekuasaan akal dapat diharapkan lahir —dunia baru— yang penghuninya (manusia-manusia) dapat merasa puas atas dasar kepemimpinan akal yang sehat dan mandiri. Inilah corak era modern yang hingga sekarang terus untuk menggerus kehidupan masyarakat.

ro Achmadi, *Filsafat Umum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo al. 113.



Proses modernisasi, yang dijalankan oleh dunia Barat sejak zaman renaissance, disamping membawa dampak positif, juga telah menimbulkan dampak negatif. Dampak positifnya, modernisasi telah membawa kemudahan-kemudahan dalam kehidupan manusia dengan adanya teknologisasi, sementara dampak negatifnya ialah modernisasi telah menimbulkan krisis hidup, kehampaan spiritual, dan tersingkirnya atau bergesernya peranan agama dalam kehidupan manusia.⁴⁹⁶

Sebagaimana yang telah disinyalir oleh para sosiolog kontemporer bahwa arus globalisasi akan mengakibatkan dunia ini terbentuk dalam satu Global village (desa buana) yang mensyaratkan adanya desa-desa yang dilkotakan. Diseluruh pelosok dunia akan menjadi kota atau metropolis dengan gebyar kemodernan yang dipoles wajah teknikalisasi dan berlanjut dengan urbanisasi serta industrialisasi⁴⁹⁷.

Sementara definisi kota adalah suatu wilayah yang secara geografis didiami oleh lebih dari 10.000 orang atau jumlahnya tidak ditentukan lagi tapisudah didukung oleh modernitas-industrialisasi. Karakter yang sesuai untuk Indonesia ini terbatas

⁴⁹⁶Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebas Manusia Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal. 69.

⁴⁹⁷Muhammad Sholikhin, *Sufi Modern*, (Jakarta: PT Gramedia, 2013), hal. 167.



pada kota-kota metropolitan seperti Jakarta, Bandung, Surabaya, Yogyakarta.

Adapun corak dasar masyarakat perkotaan secara sosiologis cenderung materialistik, individualistik, rasionalistik, formalistik sehingga sikap-sikap ini pun juga mempengaruhi cara keberagamaan orang perkotaan. Sehingga dari corak tersebut maka secara tidak langsung akan mempengaruhi cara keberagamaan masyarakat perkotaan. Ini bisa terjadi karena manusia akan selalu berdialektika terhadap lingkungan sekitarnya. Selain itu paradigma berfikir seseorang akan berpengaruh terhadap seluruh dimensi kehidupannya, baik sosial, budaya, maupun keberagamaannya.

Cara keberagamaan —Masyarakat perkotaan yang terpengaruh oleh modernisasi yakni: *Pertama*, Terjadi sekularisasi dalam kehidupan agama. yang dimaksud dengan sekularisasi ialah usaha untuk memisahkan antara otoritas duniawi dengan otoritas ukhrawi (agama) atau dengan kata lain memisahkan antara urusan duniawi dengan urusan agama. secara sosiologis ini terbagi menjadi dua yakni ekstrem dan moderat. Sekularisasi ekstrem ialah cara pandang hidup yang mencita-citakan otonomi nilai duniawi terlepas dari campur tangan Tuhan. Sementara yang sekularisasi moderat ialah pandangan hidup yang mencita-citakan nilai-nilai duniawi dengan mengikutsertakan



Kedua, pemahaman keberagamaan masyarakat perkotaan mengalami pergeseran atau bahkan terjadi sebuah perubahan. Jika pada masyarakat pedesaan agama dipahami sebagai sumber moral, etika, dan norma hidup, namun pada masyarakat perkotaan motif tersebut menjadi teknologisasi-industrialisme. Atau dengan kata lain industrialisme dan teknologisasi menjadi —agama baru bagi masyarakat perkotaan. Ini terlihat dari gaya hidup mereka yang sangat tergantung sekali dengan teknologi bahkan bisa dikatakan telah diperbudak oleh teknologi.

Ketiga, dalam masyarakat perkotaan nilai-nilai transenden dan moralitas banyak diremehkan. Sehingga orang-orang moralis (agamaan) dalam setrta sosialnya bisa dikatakan di nomor duakan. Dulu memiliki kharisma dan status yang tinggi maka sekarang diduduki oleh kelas —*the havel*, baik status sosialnya maupun karena jabatan atau karena harta.

Keempat, agama hanya sekadar sebagai alat instrumen kehidupan serta alat legitimasi dari apa yang diperbuat. Dalam wacana politis, ini sangatlah efektif sebagai pengokoh *status quo*. Agama menjadi alat justifikasi kepentingan pribadi dan kelompok. Sehingga dalam realitas kehidupan masyarakat perkotaan banyak terjadi fenomena kemunculan organisasi sekuler yang berlabel keagamaan.

Mental *disorder* yang muncul pada jiwa masyarakat perkotaan tersebut banyak disebabkan karena belum



mereka untuk menyingkronkan antara nilai-nilai baru yang dimunculkan oleh gejala modernisasi dan teknologisasi yang semakin semakin maju, dengan ajaran agama yang mereka anut. Disebabkan masih rendahnya daya serap mereka terhadap agama secara esensial yang bersifat *religio-perennis*. Akibatnya masyarakat perkotaan mengalami apa yang dinamakan hampa akan makna.

Nilai —hampa makna inilah yang membuat masyarakat perkotaan yang nota bene mewakili manusia modern cenderung untuk mencari apa saja yang dapat dijadikan sebagai *way of life*. Selain itu, karena gejolak individualitas tersebut ditunjang dengan kepuasan sesaat karena hasil-hasil pembangunan teknis, tanpa dukungan keseimbangan aspek spiritual. Maka terjadilah proses alienasi pada pribadi anggota masyarakat. ini terjadi karena manusia terlalu terlena oleh kenikmatan duniawi hasil modernitas yang mana hal itu akan menjadikan manusia sebagai budak modernitas. Dari sinilah kompleksitas gejala negatif kemanusiaan dimulai.

Dengan perubahan sosial yang cepat dan komunikasi tanpa batas, dimana kehidupan cenderung berorientasi pada materialistik, skolaristik, dan rasionalistik dengan kemajuan Iptek di segala bidang. Kondisi ini ternyata tidak selamanya memberikan kenyamanan, tetapi justru melahirkan abad (*the age of anxiety*). Kemajuan ilmu dan teknologi



hasil karya cipta manusia yang memberikan segala fasilitas kemudahan, ternyata juga memberikan dampak berbagai problema psikologis bagi manusia itu sendiri.

Secara kolektif manusia modern mengalami gejala keterasingan jiwa atau paling tidak keterbelahan jiwa (*split personality*). Keterbelahan jiwa ini telah mengerosikan sisi terdalam dari kemanusiaan, yakni batin, teknikalisasi industri telah memunculkan de-humanisasi secara akut, kolektif dan tiba-tiba.

Masyarakat modern kini sangat mendewa-dewakan ilmu pengetahuan dan teknologi, sementara pemahaman keagamaan yang didasarkan pada wahyu sering di tinggalkan dan hidup dalam keadaan sekuler. Mereka cenderung mengejar kehidupan materi dan bergaya hidup hedonis dari pada memikirkan agama yang dianggap tidak memberikan peran apapun. Masyarakat demikian telah kehilangan visi ke-Ilahian yang tumpul penglihatannya terhadap realitas hidup dan kehidupan. Kemajuan-kemajuan yang terjadi telah merambah dalam berbagai aspek kehidupan, baik sosial, ekonomi budaya dan politik. Kondisi ini mengharuskan individu untuk beradaptasi terhadap perubahan-perubahan yang terjadi secara cepat dan pasti. Padahal dalam kenyataannya tidak semua individu mampu melakukannya sehingga yang terjadi justru masyarakat perkotaan atau manusia modernlah yang mempunyai banyak problem.



Kehampaan makna yang terjadi pada masyarakat perkotaan tersebut membuat masyarakat berusaha mencari sebuah pelepas dahaga jiwa yang kering. Sehingga saat ini marak sekali terjadi gelombang spiritualitas masyarakat perkotaan. Mulai diadakannya majelis dzikir, pengajian akhbar, dan acara-acara yang berdimensi spriritualitas lainnya. Maka manusia modern saat ini bisa dikatakan berusaha kembali kepada fitrahnya yakni visi ke-Ilahian yang mana akibat modernitas dengan topeng manisnya yang selama ini berusaha menjauhkan manusia dari visi ke-Ilahian.

Spiritualisme masyarakat modern muncul di dorong oleh modernisme itu sendiri di mana manusia modern merasakan bahwa harta tidak lagi dapat menjadi patokan pembawa kebahagiaan dan penyejuk hati sehingga masyarakat modern mengalami kefakuman eksistensial. Spiritualitas adalah bidang penghayatan batiniah kepada Tuhan melalui laku-laku tertentu yang sebenarnya terdapat pada setiap agama. Namun, tidak semua penganut agama menekuninya. Hal ini pada akhirnya mengantarkan masyarakat modern kembali kepada nilai-nilai religius. Masyarakat modern haus akan kegiatan-kegiatan dan orang-orang yang mampu memberikan kesejukan dan ketenangan jiwa bagi mereka.



C. Fenomena Spiritualitas Masyarakat Perkotaan.

Sebelum lebih jauh mengetahui fenomena spiritualitas masyarakat perkotaan ada baiknya terlebih dahulu jika mengetahui karakteristik dari masyarakat perkotaan dengan berbagai dimensi. selanjutnya masyarakat perkotaan sering disebut juga urban community, Pengertian masyarakat kota lebih ditekankan pada sifat-sifat kehidupannya serta ciri-ciri kehidupannya yang berbeda dengan masyarakat pedesaan. Ada beberapa ciri yang menonjol pada masyarakat kota. yaitu:

1. Kehidupan keagamaan berkurang bila dibandingkan dengan kehidupan keagamaan di desa.
2. Orang kota pada umumnya dapat mengurus dirinya sendiri tanpa harus bergantung pada orang lain.
3. Pembagian kerja diantara warga-warga kota juga lebih tegas dan mempunyai batas-batas yang nyata.
4. Kemungkinan-kemungkinan untuk mendapatkan pekerjaan juga lebih banyak diperoleh warga kota daripada warga desa.
5. Jalan pikiran rasional yang pada umumnya dianut masyarakat perkotaan, menyebabkan bahwa interaksi-interaksi yang terjadi lebih didasarkan pada faktor kepentingan daripada faktor umum.



6. Perubahan-perubahan sosial tampak dengan nyata di kota-kota, sebab masyarakat kota biasanya lebih terbuka dalam menerima hal-hal baru.

Terdapat perbedaan mendasar dari masyarakat perkotaan dengan pedesaan yang merupakan bisa dikatakan sebagai lawan katanya. Lingkungan hidup di pedesaan sangat jauh berbeda dengan diperkotaan. Lingkungan pedesaan terasa lebih dekat dengan alam bebas, udaranya bersih, sinar matahari cukup dan lain sebagainya. Sedangkan di lingkungan perkotaan yang sebagian besar dilapisi beton dan aspal, bangunan-bangunan menjulang tinggi dan pemukiman yang padat. Kegiatan utama penduduk desa berada di sector ekonomi primer yaitu bidang agraris (pertanian). Sementara orang perkotaan bekerja di bidang industrialisme. Corak kehidupan sosial di desa dapat dikatakan masih homogen (satu jenis), sebaliknya di kota sangat heterogen (beraneka ragam) karena disana saling bertemu berbagai suku bangsa, agama, kelompok dan masing-masing memiliki kepentingan yang berlainan.

Di dalam masyarakat perkotaan umumnya didominasi oleh orang-orang urban. Mereka umumnya mengadu nasib di perkotaan dengan harapan dapat membuat masa depannya lebih cerah. Orang desa yang berpindah ke kota atau urbanisasi ini mengakibatkan sebuah pergeseran dimensi sosial pada dirinya. Segi keberagamaannya pun juga terjadi sebuah



perubahan sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Dari yang agamis hingga menjadi sekularis ketika mereka berada di kota namun budaya desa bisa dikatakan masih kuat tertanam dalam benak mereka. Oleh karenanya masyarakat perkotaan yang umumnya dari orang urban maka telah sewajarnya jika ia kembali kepada nilai-nilai keagamaannya sebagaimana mereka masih berada di dasarnya dahulu.

Dengan corak masyarakat perkotaan yang sedemikian rupa yang heterogen penduduknya baik secara sosial maupun kultural maka pada saat ini terjadi sebuah fenomena yang cukup menarik untuk diamati yakni terjadinya gelombang spiritualitas yang terjadi pada masyarakat perkotaan. Ini merupakan sebuah gerakan kembali kepada nilai-nilai visi ke-Ilahian yang mana telah lama tergerus oleh arus modernitas dan globalisasi.

Salah satu fenomena spiritualitas masyarakat perkotaan yakni ada dan berkembangnya majelis-majelis keagamaan, kursus-kursus tasawuf spiritual yang diselenggarakan oleh lembaga semacam Manajemen Qalbu oleh Aa Gym, Paramadina, Ad-Dzikra oleh Ust Arifin Ilham, ESQ oleh Ary Ginanjar dan lain-lain menarik minat yang cukup tinggi, terutama di kalangan kaum kota yang terdidik secara modern. Dan keberadaannya bukan sekadar ritual semata, namun kekuatan Spiritualitas juga mampu membangkitkan kesadaran dan nuansa pembebasan



masyarakat muslim. Kecenderungan demam tasawuf di perkotaan kian menunjukkan peningkatan.

Bahkan gelombang spiritualitas sekarang telah merambah pada universitas-universitas di kota-kota besar. Sebagai contohnya saja yakni jama'ah Salman kampus ITB yang mana di eksponeni oleh mahasiswa dari kampus ITB, Unpad, dll. Gelombang spiritualitas juga merambah para akademisi bukan hanya kepada masyarakat kota yang awam saja.

Yang menarik adalah umumnya yang mengikuti majelismajelis keagamaan tersebut jika dilihat dari strata ekonomi dari kelas menengah ke atas, kemudian mereka juga termasuk orang-orang yang tergolong intelektualitas. Namun mereka sangat mendominasi dalam acara-acara berbasis spiritual tersebut. Ini menunjukkan bahwa budaya modernisasi yang didengungkan membawa masalah krisis spiritual.

Maka kehadiran tasawuf di dunia modern ini sangat diperlukan, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya, dan bisa juga untuk orang-orang yang semula hidupnya glamour dan suka hura-hura menjadi orang yang asketis (Zuhud pada dunia). Di samping itu juga, tasawuf modern juga sebagai terapi penyembuhan bagi kegundahan hati dalam merindukan Tuhannya.

Tasawuf di era modern ini, di tempatkan sebagai cara rasional sesuai dengan nalar normatif dan nalar



humanis-sosiologis. Kepekaan sosial, lingkungan (alam) dan berbagai bidang kehidupan lainnya adalah bagian yang menjadi ukuran bahwa tasawuf di era modern itu tidak sekedar pemenuhan spiritual, akan tetapi lebih dari itu yaitu mampu membuahkan hasil bagi yang ada di bumi ini.

D. Signifikansi Tasawuf Modern Terhadap Masyarakat Perkotaan

Masyarakat perkotaan sering sekali diidentikan sebagai masyarakat modern. Memang tidak dipungkiri bahwa dalam kehidupan masyarakat perkotaan lebih modern dari pada cara hidup orang pedesaan. Istilah —masyarakat modern‖ terdiri dari dua kata, yaitu *masyarakat* dan *modern*. Istilah masyarakat dalam bahasa Inggris disebut *society* yang asal katanya *socius* yang berarti kawan. Sedangkan dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *syirk* yang berarti bergaul. Dalam ilmu antropologi, masyarakat didefinisikan sebagai kesatuan adat istiadat tertentu yang bersifat kontinyu dan terikat oleh suatu rasa identitas bersama⁴⁹⁸. Adapun kata —modern‖ dalam Kamus Bahasa Indonesia diartikan dengan terkini, mutakhir, dan terbaru.

Jadi berdasarkan berdasarkan dua pengertian di atas, maka masyarakat modern adalah sekelompok manusia yang hidup dalam kebersamaan yang saling mempengaruhi dan terikat

⁴⁹⁸Ishomuddin, *Sosiologi Prespektif Islam*, (Malang: Malang, 2005), hal.148.



dengan norma-norma serta sebagian besar anggotanya mempunyai orientasi nilai budaya yang menuju kehidupan yang lebih maju. Bahkan jika merujuk pada pandangan Amin Syukur bahwa masyarakat modern adalah masyarakat *the city*, yaitu masyarakat yang telah menjadi sekuler⁴⁹⁹.

Dalam aspek spiritual, masyarakat modern senantiasa terbuai dalam situasi keglamoran, mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadikan mereka meninggalkan pemahaman agama, hidup dalam sikap sekuler yang menghapus visi ke-Ilahian. Hilangnya visi ke-Ilahian tersebut mengakibatkan manusia jauh dengan sang pencipta-Nya, meninggalkan ajaranajaran yang dimuat dalam dogma agama. akibatnya, dalam kehidupan manusia modern sering dijumpai banyak orang yang stress, gelisah, tidak percaya diri.⁵⁰⁰

Masyarakat modern ini identik dengan kemajuan dalam segala bidang, baik dalam berbagai aspek kehidupan manusia, baik sosial, ekonomi, budaya dan politik, mengharuskan individu untuk beradaptasi terhadap perubahan-perubahan yang terjadi secara cepat dan pasti. Padahal dalam kenyataannya tidak semua individu mampu melakukannya sehingga yang terjadi justru masyarakat atau manusia yang menyimpan banyak problem.

⁴⁹⁹ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002), hal.112.

⁵⁰⁰ MKDU, *Akhlaq Tasawuf*, (Surabaya: IAIN SA Press, 2011),



Tidak semua orang, mampu beradaptasi, akibatnya adalah individu-individu yang menyimpan berbagai problem psikis dan fisik, dengan demikian dibutuhkan cara efektif untuk mengatasinya. Berbicara masalah solusi, kini muncul kecendrungan masyarakat untuk mengikuti kegiatan-kegiatan spiritual (tasawuf).

Secara etimologi, tasawuf berasal dari bahasa Arab yaitu kata *shuuf* yang berarti bulu domba. Pada waktu itu para ahli tasawuf memakai pakaian dari bulu domba sebagai lambang merendahkan diri. Sedangkan secara terminology, para sufi dalam mendefinisikan tasawuf itu sendiri sesuai dengan pengalaman batin yang telah mereka rasakan masing-masing. Dan karena dominannya ungkapan batin ini, maka menjadi beragamnya definisi yang ada. Sehingga sulit mengemukakan definisi yang menyeluruh. Dari beberapa definisi para sufi, Noer Iskandar mendefinisikan bahwa tasawuf adalah kesadaran murni (fitrah) yang mengarahkan jiwa yang benar kepada amal dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah sedekat mungkin.

Kehadiran tasawuf di dunia modern ini sangat diperlukan, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya, dan bisa juga untuk orang-orang yang semula hidupnya glamour dan suka hura-hura menjadi orang yang asketis (Zuhud pada dunia). Di samping itu juga, tasawuf modern juga sebagai terapi



penyembuhan bagi kegundahan hati dalam merindukan Tuhannya.

Bahkan menurut Said Aqil Sirajd dalam bukunya mengatakan bahwa tasawuf adalah —revolusi spirituell. Tidak seperti dimensi keagamaan lainnya, tasawuf akan memperbarui dan menyamai kekosongan jiwa.⁵⁰¹ Kelimpahruahan materi yang mewarnai kehidupan dunia ini dianggap bukanlah sebagai sesuatu yang penting. Namun sebaliknya, kelimpahan hatilah yang menjadi penompangnya. Sang pelaku tasawuf adalah seorang yang kaya hatinya, tapi tidakalah pasif dalam kenyataan hidup. Inilah gambaran tasawuf untuk masyarakat perkotaan.

Tasawuf itu bukan barang mati. Sebab tasawuf itu merupakan produk sejarah yang seharusnya dikondisikan sesuai dengan tuntutan dan perubahan zaman. Penghayatan tasawuf bukan untuk diri sendiri, seperti yang kita temui di masa silam. Tasawuf di era modern adalah alternatif yang mempertemukan jurang kesenjangan antara dimensi ilahiyah dengan dimensi duniawi. Banyak orang yang secara normatif (kesalehan individu) telah menjalankan dengan sempurna, tetapi secara empiris (kesalehan sosial) kadang-kadang belum tampak ada. Dengan demikian lahirnya tasawuf di era modern diharapkan menjadi tatanan kehidupan yang lebih baik. Tasawuf sebagai inti ajaran

⁵⁰¹Said Aqil Sirajd, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Mizan,



Islam muncul dengan memberi solusi dan terapi bagi problem manusia dengan cara mendekatkan diri kepada Allah yang Maha Pencipta. Selain itu berkembang pula kegiatan konseling yang memang bertujuan membantu seseorang menyelesaikan masalah. Karena semua masalah pasti ada penyelesaiannya serta segala penyakit pasti ada obatnya. Peluang tasawuf dalam menangani penyakit-penyakit psikologis atas segala problem manusia, semakin terbentang lebar di era modern ini.

Ajaran tasawuf dengan berbagai metodenya tampaknya dapat memberikan sumbangan positif yang dapat diamalkan oleh masyarakat perkotaan sebagai solusi dalam menjalani kehidupan. Oleh karenanya, dalam mengatasi problematika masyarakat modern saat ini, tasawuf harus dijadikan sebagai alternatif terpenting. Ajaran tasawuf perlu diaplikasikan dalam seluruh aspek kehidupan manusia modern. Aspek ekonomi, aspek sosial, budaya, dan lain sebagainya.



RESPONSI:

1. Jelaskan bagaimana peran spiritualisme dalam kehidupan modern....?
2. Jelaskan bagaimana latar belakang munculnya spiritualitas pada masyarakat modern.....!
3. Jelaskan bagaimana cara keberagamaan —Masyarakat perkotaan!...!
4. Jelaskan apa yang membedakan antara tasawuf tradisional dengan model tasawuf yang dikembangkan oleh Ari Ginanjar, Arifin Ilham, dll....!
5. Jelaskan bagaimana tingkat signifikansi spiritualitas/ tasawuf dalam kehidupan modern....!



DAFTAR PUSTAKA

- Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebas Manusia Modern*,
(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)
- Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar
2002)
- Asmoro Achmadi, *Filsafat Umum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo
Persada, 2012)
- Ishomuddin, *Sosiologi Prespektif Islam*, (Malang: UMM Press
Malang, 2005)
- Muhammad Sholikhin, *Sufi Modern*, (Jakarta: PT Gramedia,
2013).
- Said Aqil Sirajd, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung:
Mizan, 2006).
- Tim MKDU, *Akhlak Tasawuf*, (Surabaya: IAIN SA Press, 2011).



DAFTAR PUSTAKA

- Ammar Thalibi, *Ara Abi Bakr Ibn al-‘Arabi al-Kalamiyyat*, (Aljazair: al-Syirkat al-Wathaniyyat, t.t.)
- A. Hasmy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, (Jakarta: Beuna, 1983)
- , *Ruba‘i Hamzah Fansuri, Karya Sastra Sufi Abad XVII*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979).
- , *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung : al-Ma‘arif, 1993)
- A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul ‘Arabi*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1939)
- , *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Terj. Syahrir Mawi (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989)
- A.J Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1972).
- , *Muslim Saint and Mystics*, trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Salman, 1983),
- , *Muslim Saints and Mystics* (London: Raoutledge & Kegan Paul, 1966),
- A.K. Kazi & J.G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions* (London: Kegan Paul International, 1984)
- A.Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke-Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo, 2002)



- Abbas Mahmud Akkad, *Manusia Diungkap Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).
- Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Shufiyat fī al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966),.
- Abd al-Razzaq al-Qasyani, *Kitab Syarh ʿala Fushus al-Hikam Muhyi al-Din Ibn ʿArabi*, (Mesir: Al-Mathba'ah al-Maimaniyyah, t.t.),
- Abd Rahman Badawi, *Tarikh al-Tasawuf al-Islami* (Kuwait: Wikalah al-Matbu'ah, 1975),
- Abdul Aziz Dahlan, —Tasawuf Sunni dan Falsafi: Tinjauan Filosofis, dalam *Ulumul Qur'an*. Vol. II, (Jakarta: 1991),
- Abdul Aziz Dahlan, *Tasawuf Samsuddin Sumatrani*, (Jakarta: Disertasi Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1992),
- Abdul Fattah Sayyif Ahmad, *Tasawuf Baina al-Ghazali wa Ibnu Taimiyah* (Mesir: Darul Wafa', 1420 H/2000 M),
- Abdul Hadi WM., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995),
- Abdul Halim Mahmud, *Abhas fī al-Tashawwuf*, (Kairo : Dar al-Ma'srif, 1985),
- Abdullah Ibn Alwi al-Haddad, *Kitab al-Nafā'is al'Uluwiyyat fī al-Masā'il al-Shufiyyat*, (Kairo: Narihba' al-Halaby, t.t.);
- Abi al-Husain Muslim ibnu al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-Naisabury, *Shahih Muslim*, syarah Nawawi, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyyat, t.t.),.



Abi al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Al-Risalat al-Qusyariyat fi ʿIlm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair, t.t.)

Abi Nashr al-Sarraj al-Thusy, *al-Lumaʿ*, ditahkik oleh Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, 1380 H-1960 M),.

Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1990), cet. VI.

Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya, *Muʿjam Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr. Juz I.

Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya, *Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, Juz VI.

Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf fi al-Islamy*, (Kairo : Dar al-Tsaqafat li al-Thabaʿat wa al-Nasyr, 1979),

Abu Bakar Muhammad al-Kalabbzi, *Al-Taʿaruf Limadzahabi ahli- al-Tasawwuf* (Mesir: al-Azhar , 1969).

Abu Hamid, Syaikh Yusuf Seorang Ulama Sufi, dan Pejuang (Jakarta : yayasan Obor, 1994),

Abu Hamid, Syaikh Yusuf Tajul Khalwat; Suatu Kajian Antropologi Agama, (Ujung Pandang, Disertasi Ph.D Universitas Hasanuddin, 1990)

Abu Isa Muhammad Ibn Isa Ibn Saurah al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Beirut: Dar al Fikr, 1994)



Abu Ism‘ail al-Harawy, *Manazilal-Sairin ila Al-Haqq al-Mubin*, dikomentari _Afif al-Din Sulaiman bin _Ali al-Tilismany (Tunis: ‘Abd al-Hafidz, 1988).

Abu Na‘im al-Ashafani, *Hilyat al-Awliyâ wa Thabaqat al-Asfiyâ*, (Kairo : Mathab‘at al-Sa‘âdat, 1974).

Abu Nashr al-Siraj al-Thusi, *al-Luma‘* (Mesir : Dar al-kutb al-Hadisah, 1960),

Abu Nu‘aim al-Asfahani, *Hilyat al-Awliya‘* (Mesir: Matha‘ah al-Sa‘adat, 1387 H-1967 M).

Abu Qasim al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusariyiah* (Mesir: Dar al-Ta‘rif, 1385 H).

Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2009).

Abul A‘la _Afify, *Fi al Tashawwuf al Islam wa Tarikhikhi* , (Iskandariyah: Lajnah al Ta‘lif wa al-Tarjamah wa al Nasyr), tt.,

Abul al-Wafa‘ al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ala al Tashawwuf al-Islam* , terj. Ahmad Rofi‘ Ustman, —Sufi Dari Zaman ke Zaman, (Bandung: Pustaka, 1985)

Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta : Rajawali, 1983).

Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, trans. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka Saman, 1984).

Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Rencana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998).



Ajid Thohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), Cet I..

-----, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, (Bandung, Pustaka Hidayah, Cet I, 2002)

Al- Taftazani, *Madkhal ila asl-Taashawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasry wa al-Tawzi, 1983),

Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ihtilafa al-Mushallin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdiyat al-Mishriyat, 1369/1950);

Al-Bukhari, *Shahih Bukhari, kitab al-Isti'zan*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, 1412/1992), juz VII,

Aldous Huxley, *Filsafat Perennial*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001)

al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz IV, edit. Dr. Muhammad Muhammad Tamir (Kairo: Muassasah al-Muhtar, 2004)

-----, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifat al-Nafs*, al-Syekh Muhammad Musthafa Abu al-A'la (Ed.) (Kairo: Maktabat al-Jundi, 1968).

-----, *Mi'raj al-Sâlikîn* (Kairo: Silsilat al-Tsaqâfat al-Islâmiyyat, 1964).

-----, *Mizân al-Amal*, Sulaiman dunya (Ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964).

al-Hanafi, Dr. Abdul Mun'im, *Mu'jam Mushthalahat al-Shufiyyah*, (Beirut: Dar al-Masirah, tth.).



Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub, Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1994)

al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardjo Matharu dan Abdul Hadi WM. (Bandung: Mizan, 1997)

al-Husny, Ahmad Bin Muhammad Bin 'Ajibah, *Ayqadl al-Himam fy Syahr al-Hikam* (Beirut: Dar al-Ma'arif, tth.).

Ali Isa Othman, *The Concept of Man in Islam in the Writings of Al-Ghazali*, trans. Johan Smith, dkk. (Bandung: Pustaka Salaman ITB, 1987);

Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebas Manusia Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

Ali Sami' al-Nasyr, *Nasy'at al-Fikri al-Falsafi fi al-Islamy*, Juz III (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1979),.

Ali, Yunasril, Dr., *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002),.

al-Jabiri, *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabi Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah ly al-Nudhum al-Ma'rifat fy al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1993),

Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: al-Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyat, 1969),.

al-Qusyairi, Abu al-Qasim *abd al-Karim Hawazan al-Naisaburi, al-Risalah al-Qusyairiyyah fy 'Ilmi al-Tashawwuf* (tkp: Dar al-Khair, tth),.



Al-Razi, *Pengobatan Ruhani, Terj.* MS. Nasrullah dan Hilman (Bandung: Mizan, 1994),

Al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: Dar al-Tsaqafat li al-Nasyr wa al-Tawzi‘, 1983).

al-Thabari, *Tarikh al-Thabari* (Kairo: Dar al-Ma‘arif, 1963), jilid V, hal. 7; jilid IV.

Alwan Khoiri, et al, *Akhlaq/Tasawuf*, Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001),.

Amansyah, Lontara Syaikh Yusuf Tajul Halwatiyah, (Ujung Pandang : Uviversitas Hasanuddin, 1975),

Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub fi Mu‘amalah ʿAlam al-Ghuyub*, (Surabaya: Bungkul Indah), tt.,

Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002),

Amin Syukur, *Rasaionalisme dalam Tasawuf* (Semarang: Wali Songgo, 1994),

Annemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, terj, Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996)

Annimarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1974)

Armand M. Nicholi, Jr., *The Question of God* (New York: The Free Press, 2002)



Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1996).

Asmoro Achmadi, *Filsafat Umum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012).

As-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif* (Kamisy Ihya' _Ulum al-Din, Singapura: Mar'i), tt,

Azyumard Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998).

-----dkk, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 2005.

-----, *Islam di Asia Tenggara : Pengantar Pemikiran dalam Azyumardi Azra* (Peny), *Perpektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.)

Barkah, 'Abd al-Fattah 'Abd Allah, al-Hakim al-Tirmidzi wa Nadhariyatuhu fy al-Wilayah (tp:Mathbu'ah Majma' alBuhuts al-Islamiyah, tth),

Bernard Spilka, *The Psychology of Religion, An Empirical Approach* (Prentice Hall: Ner Jersey, 1985)

Bukhari Ibrahim, *Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Risalah al-Mu'tamar, 1971).

C.Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*, (Jakarta : INIS, 1997),



- Chittick, William C., *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi, Kreativitas dan persoalan Diversita Agama*, terj. Achmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001),
- Clifford T. Morgan, *Introduction to Psychology* (New York: McGraw Hill Book Company, Inc., 1961)
- D.A.Rinkes, *Abdoerroep Van Singkel : Bijdrage Tot de kennis Van de Mystiek of Sumatra en Java* (Nederland : Hepkema, 1909).
- D.G.A. Hall, *History of Southeast Asia*, trans. I.P. Soewarha, (Surabaya: Usaha Nasional, 1988).
- Deliar Noer, *The Modernist Muslim in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973).
- Dirk Bakker, *Man in the Qur'an*, (Amsterdam: Drukkerij Holland N.V., 1965);
- Djohan Effendi, *Sufisme dan Masa Depan Agama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).
- Dr. Maurice Bucaille, *Asal-usul Manusia Menurut Bibel, Al-Qur'an dan Sains*, trans. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1994).
- E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Cambridge: The Islamic Texts Society Trust, 1984), Vol 2,.
- Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*, (Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1982), cet. III.
- Ensiklopedi Islam*, Cetakan keempat, Jilid 5, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, (Jakarta : PT Ichtiar Baru
- veve, 1997).



- Erich Fromm, *Psikoanalisis dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1988),
- Fazlur Rahman, *Islam*, trans. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984).
- Fazlurrahman, *Islam vs. The West*, trans. Haidar bagir, (Bandung: Mizan, 1983),
- Fazlurrahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- G.C. Anawati —Philosophy, Theology and Mysticism, dalam Joseph Schacht & C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1979)
- G.E. Bon Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258*, trans. Katherine Watson, (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970),
- G.E. Von Grunebaum & Roger Caillos, *The Dream and human Societies* (Los Angeles : University California Press, 1966).
- G.R. Tibbets, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*, (Leiden & London: E. J. Brill, 1979)
- G.W.J. Drewes & L.F. Brekel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, (Leiden: KITLV, 1986),
- G.W.J. Drewes, *New Light on the Coming of Islam to Indonesia* (Amerika: Cambried Press, 1968).
- Gerhard Bowering, *Sufisme Persia dan Gagasan Tentang Waktu*, terj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003),



- GF. Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa tentang Studi tentang Islam di Indonesia abad 20*, trans. Tadjimah, (Jakarta: UI Press, 1987).
- H. Aboe Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1996).
- H.A Fuad Said, *Hakekat Tarekat Naqsyabandiyah*, (Jakarta : Al-Husna Zikra, 1996).
- H.A.R. Gibb and Kraemers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (London: Luzac & Co., 1961),
- , *Islam dalam Lintasan sejarah*, terj. Abbusalamah (Jakarta: Bharata, 1964).
- H.M Laili Mansur, *Ajaran dan Teladan para sufi*, (Jakarta: Srigunting, 1996)
- H.M Vlekke, *Nusantara : Sejarah Indonesia*, Kualalumpur : Dewan Baha Pustaka, 1967),
- Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, (Cet. II; Mizan: Bandung, 2006),
- Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980).
- , *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: pustaka panjimas, 1984).
- Hanna Djumhana Bastaman, *Integritas Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995),



- Harun Hadiwijono, *Man in the Present Javanese Mysticism*, (Baarn: Bosch & Keuning, NV., 1967).
- Harun Nasution (ed), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992),
- , *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta : UI Press, 1973),
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979), jilid 2,.
- , *Teologi Islam : Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986).
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdhat, 1979), Juz I, Cet. IX,.
- Hasan Langgulung, *Teori-teori Kesehatan Mental* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1986),.
- Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar : Peran Wali Songo Dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Yayasann Obor, 1976),.
- <http://www.Sufiesnews.com-Tarekat>
- Ibn _Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyat*, (Kairo: al-Hai'at al-Misyriyyat al-_Ammat li al-Kitab), Juz II,
- Ibn Hanbal, *Musnad*, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.t.), juz II,
- Ibn Taymiyah, *Kitab al-Radd _ala al-Mantiqiyin*, (Beirut: Dar al-Ma'rifat li al-Thiba'at wa al-Nasyr, t.t.)



- , *Majmu' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taymiyah*, diedit oleh _abd Al-Rahman dan Muhammad, (Riyad: t.p., 1398 H),
- , *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, diedit oleh Rasyid Ridha, (Kairo: t.p.,t.t.), jilid 4.
- Ibnu al-Qayyum Al-Jauziyah, *Al-Dâ' wa al-Dawâ'* (Kairo: Dar al-Hadits, 1992).
- Ibnu Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1967).
- Ibnu Sina, *Al-Syifâ' al-Ilâhi* (t.tp., Le Cairo, 1966),
- Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969).
- Ignas Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam* (Jakarta: INIS Jakarta), 1991
- Imam Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Juz I,
- Ishomuddin, *Sosiologi Prespektif Islam*, (Malang: UMM Press Malang, 2005),
- Ismail Raji al-Faruqi, *Religious Experience in Islam*, trans. Alef Theria Wasim, (Yogyakarta: PLP2M, 1985)
- J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973).
- Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 1995), Cet II,



- Jalaluddin dan Ramayulis, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 1996)
- Jamil al-Shalaiba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, jilid II (Beirut : Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973).
- Jan Vansina, *Oral Tradistion : a Study in Historical Methodology* (Chicago: Aldine, 19650,
- Joham Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, (Leiden: NV. Vh. Batteljee & Tepstra, 1933),
- John W.M. Veihaar, S.J., *Identitas Manusia dan Psikiatri Abad ke-20*, (Jakata: BPK-GM, 1993).
- Joseph Schacht, *An introduction to Islamic Law* (Oxford : At the Clarendon Press, 1964.
- K.A. Steenbrink, *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984),.
- , *Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988),
- K.H. A. Shohibul Wafa Tajul _Arifin, *Miftahus Shudur*, trans. H. Aboe Bakar Atjeh, (Tasikmalaya: Suryalaya, 1970).
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, disusun oleh Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, (Jakarta: Depdikbud & Balai Pustaka, 1980),
- Kausar Azhari, Noer, *Ibn _Arabi Wahdatul Wujud dalam perdebatan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).



- Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, (Jakarta: Gramedia, 1984).
- Louis Massignon, *The Passion of —al-Hallaj: Mystics and Martyr of Islam*,, trans. Herbert Mason, (Princeton: Princeton University Press, 1982), jilid 2
- M.Abdullah, *Khazanah Karya Pustaka Asia Tenggara*, Jilid I (Kuala Lumpur : Khazaanah Fhataniyah, 1991)
- M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, vol I (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963),
- Mahmud Syaltut, *al-Islâm ‘Aqîdat wa Syarî‘at*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), cet, III,.
- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1983).
- Margareth Smith, *Rabi‘ah The Mystic her Fellow-saint in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Martin Lings, *What is Sufism? Membedah Tasawuf* (Jakarta: Pedomani Ilmu Jaya, 1987),
- Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan Cet IV, 1996),
- , *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995).
- Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai KesendirianNya: Mengurai Maqamat dan Ahwal Dalam Tradisi Sufi*, (Cet. I; Prenada Media: Jakarta), 2005,.
- Mercia Elade (Ed), *The Ecyclopaedia of Islam*, (New York: Allah Publishing Co., 1987), vol 14.



- Mir Valiuddin, *The Qur'anic Sufism*, (Delhi: Matilal Banarsidass, 1981),
- Moh. Ghallab, *al-Tasawuf al-Muqarin* (Kairo: Maktabah al-Nahdah), t.t.,
- Mohammad Daud Mohammad, *Tokoh-tokoh Sastera Melayu Klasik*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1987),
- Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: Tintamas, 1966).
- Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: PT Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981),.
- , *Aceh dari Ababd ke Abad*, (Jakarta: Pustaka Merdeka 1970).
- Muhammad Abdullah Asy-Syarqawi, *Sufisme& Akal*, terj. Halid al-Kaf (Bandung: Pustaka Hidayah), 2003,
- Muhammad Aqil bin Ali al-Mahdaliy, *Madhal Ila al-Tasawuf al-Islâmiy* (Kairo: Dar al-Hadits, 1993),
- Muhammad Ashraf, *Mystic Thought in Islam*, (Lahore: Kazi Publication, 1980),
- Muhammad Ghalab, *al-Tashawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdat, 1956),.
- Muhammad Husain Haikal, *Hayat Muhammad*, Cet. 13, (Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadiyah, 1969),.



Muhammad Ibn Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: Ibn Fath al-Badran, 1951),.

Muhammad ibn Idris al-syafi'i, *Al-Risalat*, (Mesir : Syarkat Makatabat wa Matba'at Mushthafa al-Halaby, 1388/19690).

Muhammad Idris Abd al-Rauf, *Qamus al- Marbawi*, (Mesir: Musthafa al-Babby al-Halaby wa Awladuhu, 1354 H),.

Muhammad Jalal Syaraf dan Abdurrahman Isawi, *Saikologiât al-Hayât al-Rûhiyat fî al-Masihiyat wa Al-Islâm* (Iskandariyah: Al-Ma'arif, 1972),

Muhammad Sholikhin, *Sufi Modern*, (Jakarta: PT Gramedia, 2013).

-----, *Tradisi Sufi dari Nabi*, (Cakrawala: Yogyakarta), 2009,

Muhammad Thabit al-Fandi, dkk., *Dairat al-Ma'arif al-Islamy*, vol. I, (Kairo: Insisyarat, 1993),.

Muhammad Yasir Syaraf, *Harkat al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyat al-Ammat li al-Kitâb, 1986),.

Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm* (Kairo: Muassasat al-Khani, 1963),.

Muhyid al-Did Ibn al-Arabi, *Matali' al-Anwar al-Ilahiyyat*, (Mesir: al-Jamaliyah Bihara al-Rum, 1974)

-----, *Fushus al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.), juz I.



- Mukti Ali, *Keesaan Tuhan Dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1972)
- Muslim, *Shahih Muslim*, Syarah al-Nawawi, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyat, t.t.).
- Musthafa Fahmi, *al-Insân wa Shihhah al-Nafsiyyah* (Kairo: Maktabat Misr, 1965),
- Musthafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979).
- Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- Noeng Muhadjir, dalam Rendra K (Ed.), *Metodologi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000),
- Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, (Jakarta; Yayasan Paramadina, 1995).
- (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- , *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992)
- Oman faturahman, *Menyoal wahdatul Wujud kasus Abdurrauf Sinkeli* (Bandung : Mizan, 199)
- Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Quthb al-Din al-Shirazi*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997),
- P.A. vand der Weij, *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia*, trans. K. Bertens, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1



Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York : Macmillan Publishing, co., 1967), vol. 5..

Peter A. Angels, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble Books, 1981).

Qamar Kailani, *fi al-Tasawwuf al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969).

Qasîm Ghani, *Tarîkh al-Tasawwuf fi al-Islâm* (Mesir : Maktabat al-Nahdat al-Misriyat, t.t)

R.A. Nicholson, *The Idea of Personaliy in Sufism*, (Delhi: *Idarat-i Adabiyat-I Delli*, 1976)

-----, *The Mystics of Islam* (London: Riudlege Kegan Paul Ltd, 1969).

R.C. Salomon, *Etika Suatu Pengantar* (Jakarta: Erlangga, 1987)

R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1972)

Raden Hoesein Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, trans. Teuku Hamid, (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Pengembangan Permesiuman Daerah Istimewa Aceh, 1982)

Raymond Le Roy Archer, —Mohammedan Mysticism in Sumateral, *JMBRAS*, XV-2 (1937.



- Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1966),
- Reynold Nicholson, *Jalaluddin Rumi, Ajaran dan Pengalaman Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993),
- Robert H. Thouless, *An Introduction to Psychology of Religion* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1979),
- Rosihan Anwar dan Mukhtar Salihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2004)
- S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn Arabi*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970).
- Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Mizan, 2006).
- Sayyed Hosein Nassr, *Three Muslim Sages*, (Delmar, New York: Caravan Books, 1976),
- , *Islam Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pustaka, 2001).
- , *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1966),.
- , *Islamic Art and Spirituality*, (Ipswich, Suffolk: Golgonzoza Press, 1987).
- , dkk, *Warisan Sufi, Sufisme Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300 M)*, Jogjakarta, Pustaka Sufi 2002.



- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimentions of Islam* (The University of Nort Carolina Press, Chapel Hill, 1975).
- Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Cet. II; Raja Grafindo Persada: Jakarta), 1997,.
- Sir Richard Winstead, *History of Classical Malay Literatur*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977).
- Solihin, Dr. M. MAg, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Rajawali Pers, Jakarta 2005)
- Souck Hurgronje, *Aceh, Rakyat dan Adat - Istiadatnya*, Jiid II, diterjemahkan dari de atjehers oleh Sutan Maimun (Jakarat : INIS, 1997)
- Su'ad al-Hakim, —*Wahdat al-Wujûd*], *Al-Mawsu'ah al-Falsafiyah al-ʿArabiyyah*, diedit oleh Ma'an Ziyadah, (Beirut: ma'had al-Inma' al-ʿArabi, 1988), bag. 2.,
- Syahristani, *Al-Milal wa al Nihal*, (Kairo: t. tp., 1967);
- Syaifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung : Al-Ma'rif)
- Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani, *Sirr al-Asrâr*, trans. K.H. Zainal Abidin Bazul Asyhab, (Malaysia: Thinker, 1996).
- Syaikh Naquib al-Attas, *Raniri and the Wujudiyah of 17 th Century Aceh* (Singapore : MIMBRAS III, 1966),
- , *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).
- Svekh Abdul Qadir al-Jailani, *Rahasia Sufi Agung*, penerj. Abdul , (Cet. I; DIVA press: Yogyakarta, 2008).



- Syekh Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif.*, (ter. Edisi Indonesia Oleh Ilma Nugraha Ismail), Pustaka Hidayah, Bandung, 1998
- Tajuddin al-Subki, *Thabaqat Al-Syafi'iyat*, _ (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubbani, tt)
- Taufik at-Tha'wil, *Al-Tanabu bi al-Ghayb _inda Mufakkiri al-Islâm* (Mesir: Dâr al-Ihyâ al-Kutub al-Arabiyah, 1387 H).
- Thomas H. Leahey, *A History of Modern Psychology* (New Jersey: Prentice Hall International, Inc., 1991)
- Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, (London: Constable and Company Ltd., 1913),
- Tim MKDU, *Akhlaq Tasawuf*, (Surabaya: IAIN SA Press, 2011),.
- Tim Penyusun Naskan Teks Book, *Pengantar Ilmu Tasauf*, (Medan: Proyek PPTA/IAIN Sumatera Utara, 1981/1982).
- Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D.M. Matheson (Wellingborough, Northamptonshire: Credible, 1990).
- Utsman bin Hasan, *Durrat al-Nashihîn*, (Beirut-Libanon: Maktabah al-Sa'biyah, t.t. jilid I).
- Victor Tanja, Himpunan Mahasiswa Islam :*Sejarah dan Kedahulatannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharuan di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982).
- W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971).



- W.P. Groenereld —*Notes on the Malaty Archipelago Sources* ‘
(London: Published Press, 1975).
- Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung : Mizan, 1995)
- William James, *The Varieties of Religious Experiences* (New York: Collier Books, 1974)
- Yasir Nasution, *,Cakrawala Tasawuf* (Jakarta: Putra Grafika, 2007)
- , *Manusia Menurut Al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali Press, 1988).
- Yunasril Ali, *Membersihkan Tashawwuf dari Shirik, Bid‘ah dan Khurafat*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), cet. III.
- Zakaria Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675*, (Medan: Monora, 1972).
- Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970),
- , *Kesehatan Mental* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990)
- , *Kesehatan Mental, Peranannya Dalam Pendidikan dan Pengajaran* (Jakarta: IAIN, 1978)



LEMBAR
HASIL PENILAIAN SEJAWAT SEBIDANG ATAU *PEER REVIEW*
KARYA ILMIAH : BUKU

Judul Buku : *Dimensi - dimensi Tasawuf*

Penulis Buku : **Dr. H. M. Afif Anshori, M. Ag**

Identitas Buku :
a. ISBN : 978-6-0214-8965-9
b. Edisi : 1
c. Tahun terbit : 2015
d. Penerbit : CV. TeaMs Barokah
e. Jumlah halaman : **315** halaman

Kategori Publikasi Karya Ilmiah : ☐ Buku Refrensi

Buku kategori yang tepat : ☒ Buku Monograf

Hasil Penilai Peer Review :

Komponen Yang Dinilai 79 %	Nilai Maksimal Buku 20		Nilai Akhir yang Diperoleh 15,8
	Refrensi <input type="checkbox"/>	Monograf <input checked="" type="checkbox"/>	
a. Kelengkapan unsur isi buku (20%)		15	3
b. Ruang lingkup dan kedalaman pembahasan (30%)		23	4,6
c. Kecukupan dan kemutahiran data/informasi dan metodologi (30%)		25	5
d. Kelengkapan unsur dan kualitas penerbit (20%)		16	3,2
Tota = (100%)			

Bandar Lampung, Februari 2016
Riviewer 1



Prof. Dr. H. Nasor, M. Si.

Jabatan : Guru Besar/Fak. Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden
Intan Lampung
Bidang Ilmu : *Ilmu Komunikasi*
Asal Instansi : IAIN Raden Intan Lampung

LEMBAR
HASIL PENILAIAN SEJAWAT SEBIDANG ATAU *PEER REVIEW*
KARYA ILMIAH : BUKU

Judul Buku : *Dimensi - dimensi Tasawuf*

Penulis Buku : **Dr. H. M. Afif Anshori, M. Ag**

Identitas Buku :
 a. ISBN : 978-6-0214-8965-9
 b. Edisi : 1
 c. Tahun terbit : 2015
 d. Penerbit : CV. TeaMs Barokah
 e. Jumlah halaman : 315 halaman

Kategori Publikasi Karya Ilmiah : ☐ Buku Refrensi

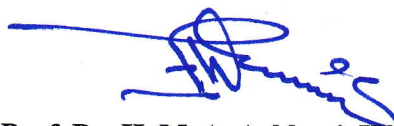
Buku kategori yang tepat : ☒ Buku Monograf

Hasil Penilai Peer Review :

Komponen Yang Dinilai 74 %	Nilai Maksimal Buku 20		Nilai Akhir yang Diperoleh 14,8
	Refrensi <input type="checkbox"/>	Monograf <input checked="" type="checkbox"/>	
a. Kelengkapan unsur isi buku (20%)		14	2,8
b. Ruang lingkup dan kedalaman pembahasan (30%)		23	4,6
c. Kecukupan dan kemutakhiran data/informasi dan metodologi (30%)		22	4,4
d. Kelengkapan unsur dan kualitas penerbit (20%)		15	3
Tota = (100%)			

Bandar Lampung, Pebruari 2016

Riviewer 1



Prof. Dr. H. M. A. Achlami, HS, M.A

Jabatan : Guru Besar/Fak. Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden
 Intan Lampung

Bidang Ilmu : *Tasawuf*

Asal Instansi : IAIN Raden Intan Lampung